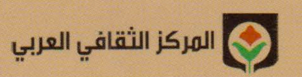


قاسم شُعيب

فتنة الحداثة

صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب





قاسم شُعيب

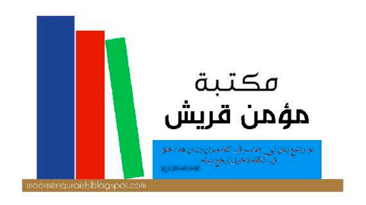
فتنة الحداثة

صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب

قاسم شُعيب

فتنة الحداثة

صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب







الكتاب: **فتنة الحداثة**
تأليف: **قاسم شُعيب**
الطبعة الأولى، 2013
عدد الصفحات: 208
القياس: 14 × 21

ISBN: 978-9953-68-588-5

الناشر: **المركز الثقافي العربي**
الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا) - 42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 303339 522 212+ - 307651 522 212+
فاكس: 305726 522 212+
Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان
ص.ب: 113/5158 - الحمراء - شارع جاندارك - بناية المقدسي
هاتف: 750507 1 961+ - 352826 1 961+
فاكس: 343701 1 961+
Email: cca_casa_bey@yahoo.com

منبر مؤمنون بلا حدود
مؤسسة دراسات وأبحاث
www.mominoun.com

الرباط المدينة - ص.ب: 10596 - المملكة المغربية
هاتف: 730450 537 212+ - فاكس: 730408 537 212+
Email: info@mominoun.com

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

لم تكن الحداثة الغربية سوى اجتهاد بشري انطلق على أساس قيم محدودة أنتجتها تصورات الإنسان الغربي. ورغم أن هذه الحداثة تتضمن جوانب إيجابية لا يمكن إلا الإفادة منها، إلا أنها في المقابل تتضمن جوانب سلبية قاتلة نحتاج اليوم إلى تبيُّنها من خلال الفصل بين منجزات هذه الحداثة في العلم والتكنولوجيا وأدواتها في التنظيم الإداري والمؤسسات المدنية والسياسية من جهة، والأسس النظرية ذات المنحى الوضعي التي بنيت عليها من جهة أخرى..

وهذه الحاجة تريد الاتجاه هذه المرة إلى بناء حداثتنا الخاصة المنطلقة على أساس مفاهيمنا وقيمنا المستمدة من الإسلام في نصوصه الأساسية الصحيحة التي لا تختلف الإنسانية العاقلة في شأنها. وهذا المنحى لا يمكن اعتباره انزواء أو تقوقعاً كما يريد أن يوهمنا البعض[1]، بل إنه على العكس من ذلك، انفتاح على هذه الحداثة في كل ايجابياتها، وإدراك لسلبياتها المدمرة وضرورة تجاوزها. وهو في الوقت نفسه معرفة عميقة بالإسلام ورجاحة أطروحاته في كل خطوطه

---

(1) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009، ص 11.

الفلسفية وخياراته السياسية ومناهجه الاجتماعية ومنظومته التشريعية وقيمه الأخلاقية. . .

إننا نجد بعض الوضعيين يصر على تبعية عمياء لفكر الحداثة الغربية عندما يدعو إلى: «تبني المقومات الفلسفية التي شيد عليها هذا النمط الحضاري الذي يسمى حداثة»[2] لأن المسلمين، في رأيه «بدون ذلك سيستمرون في محاربة أعدائهم بأسلحة غير ملائمة لطبيعة المعركة التي يخوضونها، وسيغلقون على أنفسهم منافذ التأثير في الواقع بحسب القيم التي يؤمنون بها ويرونها أفضل مما عند خصومهم»[3].

وهذه مغالطة، لأن المسلمين يملكون أسلحة فكرية أقوى من أسلحة الفكر الحداثي. . بل إن تبني مقولات الحداثة الغربية لا يجعل من هذا الغرب عدواً كما يقول بعض الوضعيين على نحو غريب، بل يحول المسلمين إلى عبيد له وتابعين، تماماً كما هو الواقع الذي تلا مرحلة الاستقلال الكاذب واستمر لعقود طويلة. إن الغرب نفسه لم يضطر إلى الأخذ بالأساس الفلسفي أو العقدي للحضارة الإسلامية عندما أراد أن يبني واقعه الحضاري الجديد، بل إنه ترك الأساس الفلسفي والديني لهذه الحضارة واكتفى بالاستفادة، دون حدود، من إنجازاتها العلمية والفلسفية والإدارية والسياسية والفنية. . .

من الممكن أن يكون الوضعيون يفكرون هنا في البديل السلفي الذي لا يمكن إلا أن يكون مدمراً وكارثياً. إنها خشية مشروعة، غير

(2) م.ن، ص 11.
(3) م.ن، ص 11.

أن ما نطرحه هنا وندعو إليه هو الإسلام الحقيقي الذي يتبنى بقوة قيم الحرية والعدالة والكرامة والفضيلة في إطار نظام يعكس إرادة الناس. إننا لا ندعو هنا إلى إسلام الكهنة والسلاطين الذين أغرقوا المسلمين لقرون طويلة في مستنقعات الجهل والقهر والفساد والظلم، ولا إلى إسلام الاتجاهات التي صنعوها والتي مزقت وحدة المسلمين ونشرت الخرافة وبررت للفساد وتواطأت مع الحكام... ولكننا ندعو إلى إسلام عقلاني؛ منفتح وعادل يعمل من أجل الإنسان مهما كان انتماؤه.

إن الإسلام في جوهره دعوة إلى الحرية والعدالة وكل القيم الإنسانية الرفيعة، وهو يقدم ما يكفي من التشريعات الأساسية من أجل حماية هذه القيم. وعلى أساسه يمكن للإنسانية كلها أن تبلغ غايتها القصوى في الإبداع والبناء والإنجاز، بل إن الإسلام يملك ما لا تملكه هذه الحداثة المؤسسة على رؤية مادية للحياة، فهو لا يهتم فحسب بحاجات الإنسان المادية، بل إنه فوق ذلك يعطي للجوانب الروحية والمعنوية أهميتها التي تستحقها. إنه يعرف أن هذا الإنسان كائن مركب يحتاج إلى إشباع كل حاجاته المادية والروحية من أجل أن يبني ذاته بطريقة متوازنة وصحيحة.

قاسم شعيب

15/ 5/ 2011

بريد إلكتروني:

kacemchouaieb@hotmail.com

الفصل الأول

الحداثة وما بعد الحداثة:

الفراغات والمآلات

ترتبط فلسفة الحداثة الغربية كلياً بفكرة سيادة العقل، ولذلك تبدو العلاقة مفصلية بين العقلانية المادية والحداثة التي انطلقت مع بداية القرن السادس عشر عندما بدأ التوجه نحو قراءة كتاب **الطبيعة** بدل قراءة الكتاب المقدس. فهذه الطبيعة لم تعد آية يجب أن تذكرنا بعظمة الخالق، بل أصبحت موضوع ملاحظة وتجربة[1]، وهذا يعني أن تغييرا في المرجعية الفكرية قد حصل، وأن هذه المرجعية قد انتقلت من رجال الدين إلى رجال العلم والفلسفة.. فـ«الكتاب المقدس» لم يعد محورياً ولا مركزياً بالنسبة إلى فكر الحداثة، بل إن العقل الإنساني، القادر على تنظيم الحياة وتطويع الطبيعة، بالنسبة إليها، أصبح هو المرجع الجديد.

---

(1) من الواضح أنه لا تناقض بين اعتبار الطبيعة آية إلهية من جهة وإخضاعها للدراسة العلمية التجريبية من جهة أخرى. والقرآن نفسه مليء بالآيات التي تدعو إلى دراسة الكون دراسة علمية كما هو قوله: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ (العنكبوت: 20).

ولادة الحداثة

وعندما يقال إن ديكارت يمثل مرحلة فاصلة في تاريخ الفلسفة، فذلك لأنه جعل من فكر الإنسان، المركز الذي تدور حوله كل الأشياء بعد أن كان الفكر هو الذي يدور حول الوجود، فالحقيقة نفسها لم تعد مفارقة للإنسان بل أصبحت كامنة فيه. ورغم أن هذه فكرة قرآنية قديمة[2] إلا أنها ستمثل تغييراً في النظرة إلى دور الإنسان وموقعه داخل الإطار الثقافي والفكري الذي كان سائداً في أوروبا آنذاك.

والمواجهة بين الفكر والذات، بحسب ديكارت، هي وحدها الكفيلة بهدايتنا إلى بذور هذه الحقيقة الكامنة فينا من خلال الرؤية الداخلية الحدسية التي تضعنا أمام بداهية مبدأ المعرفة، وهي الفكرة الواضحة والمتميزة. وهذا الحدس بالنسبة إلى ديكارت، لا يدين بشيء للخيال والحواس، وهو لذلك فكر صاف بعيد عن التأثيرات المحيطة.

إن الحداثة التي يؤسس لها ديكارت تجعل الإنسان نقطة الانطلاق من أجل الوصول إلى العالم، وليس العكس كما كان سائداً. والكوجيتو هو الصيغة التي يستخدمها أب الحداثة الغربية للإشارة إلى مبدأ الانطلاق من بذور الحقيقة التي وضعها الله فينا دون أن تولد منا. وأول البداهيات هو الكوجيتو. حتى الشيطان لا يمكنه أن يشكك الإنسان في شكه الذي هو في النهاية ضرب من التفكير، لأن هناك ضمانة لعدم الشك في الشك، وهذه الضمانة هي الله. وفكرة الكمال

---

(2) نقول هذا اعتماداً على آيات كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: 20-21). وكذلك قوله: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: 53).

الكامنة في الإنسان لا يمكن أن يكون الإنسان نفسه مصدراً لها لأنه ناقص. كما أن الشيطان لا يمكن أن يكون مصدراً لها لأنه شرير. ولذلك لا بد أن يكون الله هو مصدر هذه الفكرة، ولا بد أن يكون لأجل ذلك هو الضامن لصدق المعرفة القائمة على الحدس والاستنباط الرياضي.

غير أن إثبات وجود الله لا يهدف إلى أكثر من تحصيل اليقين بصحة المعرفة البشرية على أساس أن الله هو الضامن لها. ولأجل ذلك، فإن هذا التوجه يستغني عن الله معرفياً بمجرد الانتهاء من استخدامه ضامناً للمعرفة، ويتحول دفعة واحدة نحو العالم الخارجي للسيطرة عليه باسم الإنسان. وهذا ما يعني التخلي عن اللاهوت والانصراف إلى الناسوت من أجل تغيير العالم. إن ذلك هو ما رأى فيه كثيرون نوعاً من الانتهازية الفكرية التي أثارت باسكال ودفعته إلى القول: «لا يسعني أن أسامح ديكارت لأنه شاء في كل فلسفته أن يستغني عن الله الذي لم يدر ما يفعل به بعد أن استخدمه في إعطاء الدفعة الأولى لتحريك العالم».

إن العقلانية الديكارتية بهذا المعنى تعود لتلتقي مع التجريبية والوضعية بقدر ما تقدم عالماً يقتصر على ما فيه من رياضي وميكانيكي ومحسوس بعد مرور مؤقت بالأنا والله. وهذا ما يقصده ديكارت بأن الله هو المهندس الأكبر الذي أبدع العالم على أساس قوانين ثم استراح[3]. ومن هنا هجوم روجيه غارودي على ديكارت الذي اعتبره

(3) من الواضح أن هذه فكرة توراتية تجسم الإله وتنسب إليه التعب الذي يحتاج معه إلى الراحة!: نجد في العهد القديم: «فتم خلق السماوات والأرض =

أب حضارة الفولاذ، استخدم الله ليبرهن فحسب على أهمية التكنولوجيا. لقد انتقل ديكارت سريعاً إلى الإنسان الصانع الذي يبدأ بممارسة سلطته على مادة تتحرك بمعزل عن الفكر، ولا قيمة لها إلا من خلال صلاحيتها لتطوير علم الفيزياء.

إن المآل النهائي لفلسفة ديكارت، سيطرة الإنسان على الطبيعة، فالرجل يتبنى بوضوح الاتجاه الميكانيكي، ويرى أن الحقيقة غير العقلية تختزل بأسرها، وتعود إلى مفاهيم ميكانيكية خالصة هي الحركة والوضع والدفع. لقد أدى التخلي عن الله بعد استخدامه ضامناً للمعرفة اليقينية إلى التخلي عن كل ما يصدر عنه، والثقة في المقابل بكل ما يصدر عن العقل الإنساني. وهذا ما أنتج في النهاية تلبس الحداثة بالنزعة المادية والعلمانية وإقصاء الدين واستبعاد كل ما هو روحاني...

جوهر الحداثة

وهذا كله يعني أن الحداثة لم تكن إلا نتيجة للعقلانية المادية التي اعتبرت أن الحقيقة تستمد قيمتها من كونها نتاجاً للعقل الإنساني لتصبح الذات مركز العالم. وقد وجدت هذه العقلانية في سبينوزا وليبنتز امتدادها، وهي العقلانية التي ستفتح أبواباً واسعة أمام «التنوير الأوروبي» في فرنسا وألمانيا وإنكلترا. ففي إنكلترا وجد «التنوير»

= وجميع ما فيها. وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل، واستراح في اليوم السابع من جميع ما عمله». سفر التكوين، الأصحاح2، 1-2. وعندما يستخدم ديكارت هذه الفكرة هنا فإن ذلك يعني تداخل الديني والفلسفي في فكره رغم أنه يُغلّب في النهاية نزعته الميكانيكية المادية ويتخلى عن الدين.

جذوره في منهج فرنسيس بيكون (1561-1626) من خلال كتابه **الأورغانون الجديد** الذي دعا إلى اعتماد المنهج الاستقرائي والتجربة للكشف عن قوانين الطبيعة وتطويعها لمصلحة الإنسان. ونادى جون لوك (1632-1704) بفكرة العقد الاجتماعي التي سبقه إليها توماس هوبز بعد أن ذاقت إنكلترا ويلات الحروب الدينية والصراعات على السلطة، فكان لوك ينادي بالمجتمع المدني الحر والسلطة السياسية المنضبطة بنظام مستند إلى قوانين. وأسهمت آراء أنتوني إشلي وكوبر شافتسبري (1671-1713) في إبعاد الدين عن الحياة العامة عندما طالب بفصل الأخلاق عن الدين لأن الأخلاق عنده تبقى من خاصيات الإنسان وميولاته الجمالية وهي لا تنفصل عن فرديته ونزعته الاجتماعية.

غير أن دايفد هيوم (1711-1776) هو من أكثر فلاسفة التنوير تأثراً بالعقلانية المادية والأشد تأثيراً على التنويريين الفرنسيين والألمان حتى أن كبير فلاسفة ألمانيا إيمانويل كانط اعترف بأن هيوم هو الذي أيقظه من سباته. فقد تبنى هيوم التجريبية في المجالات كلها: المعرفة والعلم والدين، وجعل من الحواس مصدراً وحيداً للمعرفة اليقينية. ودور العقل لا يتجاوز الربط بين معطيات الحواس. وعلى أساس ذلك تنشأ الأفكار المختلفة ومنها فكرة الله. وليس هناك عند هيوم قوانين أو معطيات قبلية سابقة على التجربة، ومنها السببية التي ليست عنده سوى فكرة نابعة عن تكرار التجربة... وهو يرفض وجود أي حقائق دينية يقينية ما دام مجال الدين غير خاضع للحس والتجربة. وعلى هذا الأساس رفض ربط الأخلاق بالدين أو بالعقل واعتبر أن الفعل الأخلاقي ما هو إلا نتيجة لدوافع الفرد وميولاته وشهواته.

وقد أثرت أفكار شافتسبري على التنويريين الفرنسيين إذ بدأ التنويريون الفرنسيون ينادون بتصحيح الأوضاع الاجتماعية والسياسية وإنهاء تدخل رجال الكنيسة في الشأنين السياسي والاجتماعي. وباسم العقلانية والتحررية ظهرت دعوات إلى استبدال دين الكنيسة بـ«الدين الطبيعي»، كما فعل فولتير، إذ لا وساطة بين الإنسان وربه، ولا مؤسسات دينية تستغبي الناس... بل مجتمع قائم على الأخوة والمساواة بما وهبته الطبيعة من أخلاق. وباسم الإنسان نادى صانع مصطلح فلسفة التاريخ بالتقدم، إذ إن التاريخ يشير إلى أن البشرية لم تتوقف عن التقدم نحو الأفضل. وبموازاة ذلك نادى صاحب «العقد الاجتماعي» جون جاك روسو بتحرر الإنسان من كل سلطة ليس هو طرفاً فاعلاً فيها، وبمجتمع قائم على أساس العدالة والمساواة، يبنى مستقبله من خلال بناء أجياله من خلال الأساليب التربوية الجديدة. وقد كان لهؤلاء التنويريين الموسوعيين أثر كبير في انطلاق الثورة الفرنسية.

ورغم أن القرن الثامن عشر في فرنسا سمي بعصر الأنوار، إلا أنه لم ينتج فيلسوفاً واحداً يملك نسقاً فلسفياً متكاملاً. وهذا بعكس ما سنجده في ألمانيا التي أنتجت أكثر من فيلسوف في هذا القرن أسهموا في ظهور عقلانية مختلفة تمركزت حول الأخلاق والقيم والوفاق مع السلطة السياسية القائمة، وكان كانط وفيخته وشيلينغ وهيغل أبرز ممثليها. وقد كانت هذه العقلانية تريد قيماً وأخلاقيات تحترم الإنسان كما تحترم الإله وكل مخلوقاته.

لقد عرف كانط التنوير في جواب عن سؤال: «ما التنوير؟» طرح في مجلة برلين الشهرية في ديسمبر 1783 بقوله: «التنوير هو خروج

الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه. وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر. ويجلب الإنسان على نفسه ذنب هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه هو الافتقار إلى العقل، بل إلى العزم والشجاعة اللذين يحفزانه على استخدام العقل بغير توجيه من إنسان آخر لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك! ذلك هو شعار التنوير»[4].

هذا النص يربط بوضوح بين العقلانية والتنوير، ويعتبر العقلانية أساساً للتنوير. وهما معاً يمثلان جوهر الحداثة، فاستخدام العقل عند كانط يشير إلى نزعته العقلانية التي لا تتنكر لمعطيات الحس، ويتأسس عليها العقل الأخلاقي والإدراك الجمالي.

والنقد الكانطي للعقل أعطى عقلانيته إمكانات لتجاوز الميتافيزيقا القديمة، وإعطاء الإنسان حريته في التعبير عن إرادته، فلا قيد على الإنسان إلا ما يمليه عليه عقله الحر على أساس ثلاثة مسلمات يستند إليها الأمر المطلق وهي: وجود الله والحرية وخلود النفس. لقد أراد كانط للإنسان أن يفكر بشكل حر ومستقل بعيداً عن أي سلطة تريد فرض وصايتها سواء كانت سلطة اجتماعية أو سياسية أو دينية. . . ورغم أن كانط لا يرى تناقضاً بين الدين والعقل، إلا أنه كان يرفض الحكم الاستبدادي الذي يمنع العلماء من البحث والنقاش والنقد، وكان يدين الكنائس التي تطوق العقل بمقدساتها. . . إنها كما كان

---

(4) إيمانويل كانط، **الإجابة عن سؤال ما التنوير؟**، تر: عبد الغفار مكاوي، في: **زكي نجيب محمود فيلسوفاً وأديبا ومعلماً**، جامعة الكويت، الكويت، 1978، ص ص 285-292.

يقول عنها كانط نفسه مؤسسات تدوس بأرجلها على حقوق البشر المقدسة[5]. . .

وهكذا، فإن العقلانية وحرية والتقدم ستكون المبادئ الأساسية التي ستستند إليها الحداثة. وقد اعتبر هيغل الذات مرآة عاكسة لثقافة الحرية التي جاءت لتقطع مع ثقافة العبودية في العصور السابقة ولتشكل منبعاً كافياً لتأسيس العلم والأخلاق والفن، ويطرح هيغل علاقة تواصلية بين الذات والموضوع بدل العلاقة التفكيرية الشائعة التي ترى في الذات مفكرةً والموضوع شيئاً مفكراً فيه. والروح الحية هي التي تؤدي دور الوسيط في هذه العلاقة التواصلية لتنشأ الجماعة التي يمكن للذات من خلالها أن تعرف الذات ذاتها في وفاق مع الذوات الأخرى من دون أن تفقد هويتها.

إن الحداثة المستندة إلى الذات الواعية بذاتها وماضيها ومصيرها يمكنها أن تقرأ الماضي وتفهم الحاضر وتبني المستقبل. وهذه الحداثة المستندة إلى فكر الأنوار الذي يرى للبشرية تطوراً مرحلياً يصبغ تاريخها الطويل، والذي يؤكد أن التحرر لا يمكن أن يكون إلا نتيجة لاستخدام العقل والاحتكام إليه ضد أي أفكار مسبقة أو عقائد راسخة. . . هذه الحداثة رغم أنها استندت بشكل مباشر إلى وعي اللحظة الأوروبية منذ القرن السابع عشر، إلا أن ذلك الوعي لم يكن منفصلاً عن عطاءات فلسفية وفكرية سابقة تتحدد أساساً في فلاسفة المسلمين منذ الفارابي

---

(5) كان كانط يرى أن أشد أنواع القصور وقعاً على عقل الإنسان متأت من الأمور المتصلة بالدين بعد أن أساء بعض رجال الدين فهمه وتصوروا أن التنوير مرادف للكفر ومعاد للكنيسة.

وابن سينا وحتى ابن خلدون وابن رشد. . . وهذه الحداثة نفسها هي التي ستكون المنطلق لما سيحدث في أوروبا من تحولات شاملة في الأخلاق والسياسة والاجتماع والعلم والثقافة والفنون. . .

وهذا يعني أن الحداثة ليست قطيعة مع الماضي، بقدر ما هي تواصل معه، فهي في الوقت الذي تقطع فيه مع العناصر السلبية في الماضي، إلا أنها تفيد من عناصره الإيجابية، وتطوره نحو مدياته القصوى. . . الحداثة تفاعل مع المنجز الحضاري الإنساني، وهي لا تنطلق من الصفر، بل إنها تتمثل كل المنجزات العقلية والعلمية والثقافية في الحضارات السابقة، لتبني عليها وتبدع فرادتها وتنتج جديدها. . .

ولذلك، فإن الحداثة الغربية ستمثل إطاراً لتحولات عميقة في المنهج والتفكير والإبداع كانت لها أسبابها الموضوعية داخل الفضاء الأوروبي. واختزال الحداثة في جانبها العملي؛ الأخلاق والسياسية والتقنية والفنون، كما يفعل بعضهم، يشوهها ويلغي الأسباب والمقدمات التي من دونها ما كان يمكن أن تكون هناك حداثة. الحداثة بهذا المعنى تغيير في طريقة التفكير، ينتج تغييراً في الوسائل والأدوات والممارسات.

وإذا كانت السمة الغالبة في فكر ما قبل الحداثة هي التأمل والاستنباط والإطلاق والتعميم، فإن الحداثة ستتحول نحو التجريب والاستقراء والنسبية ليصبح كل شيء نسبياً: الحكم والحقيقة والتصور والتصديق. ولذلك، فإن اختزال الحداثة في جوانبها النظرية، يحرم العرب والمسلمين من نعمة الإفادة من الحداثة في المنهج والأسلوب والأدوات. . . إن تجاهل حقيقة أن الانقلاب الغربي قام على أساسين

أحدهما فلسفي نظري والآخر إجرائي عملي يجعل فهمنا لقضية الحداثة فهماً سطحياً لا يدرك عمق الحداثة وجوهرها.

لقد كانت أوروبا، وهي تغادر عصورها المظلمة ونظامها الإقطاعي، تجهد من أجل التحرر من عبودية الكنيسة وهيمنتها المعرفية وقيودها السياسية والدينية. كانت تسعى نحو تحررها من أجل أن تكون ذاتها. وكانت الثورة البروتستانتية انتفاضة من الداخل قادها قساوسة وكهنة رفضوا فساد طبقة الكهنوت وظلمها، ورغم بعض الشكوك حول الحركة البروتستانتية، بسبب ميولاتها اليهودية، إلا أنها تبقى البؤرة التي ستفجر حركة الحداثة برمتها. لقد أراد لوثر أن يكسر احتكار الكهنوت للمقدس، وأن يجعل من كل مسيحي قادراً على قراءة كتابه المقدس بنفسه، وعلى مواجهة ربه بشكل مباشر، وعلى التوبة إليه من دون وساطة...

وربما كان ذلك أول بذور النزعة الفردانية التي ستكون واحدة من خاصيات الثقافية الحداثية. فقد توهم الفرد نتيجة لذلك أنه قادر على تغيير كل شيء، وليس فقط الكتاب المقدس. وبدا العلم الأداة القوية التي يستخدمها الفرد في تفسيره للنصوص وفهمه للأشياء. وهو ما قاد في النهاية إلى نشوء حركة علموية تحاول أن تأخذ مكان الدين والميتافيزيقا في تفسير الوجود والكينونة. ولم تلبث أن ظهرت تيارات جديدة عقلانية وطبيعية وتطورية وحدسية وبراغماتية وتفكيكية...

فراغات الحداثة

لا يعبر تعدد التيارات الفلسفية والفكرية التي أنتجتها الحداثة عن تنوع وغنى في هذه الحداثة، بقدر ما يعبر عن حيرة حقيقية سقط فيها

الفرد أمام ذاته أولاً وأمام الوجود ثانياً. ذلك أنه لم يكن بوسع تلك التيارات الفلسفية المختلفة أن تقدم للفرد التفسير الذي يقنعه، والطمأنينة الوجودية التي يبحث عنها. وربما كانت التفكيكية تعبيراً صاعقاً عن هذا اليأس، فراحت تدمر كل ما بناه الفكر الغربي. لقد كان غينون (Guénon) محقاً عندما وصف الحضارة الغربية بقوله: «يمكننا النظر إلى العالم الحديث على أنه معرفة جاهلة لكل هدف أسمى منها محصورة كلياً في مجال النسبية التي أرادت أن تكون حرة فيه، مع قطع كل تواصل مع الحقيقة المتعالية أي المعرفة الأولى، إنها عالم واهم لا يأتي من شيء، ولا يقود إلى شيء»[6].

إن الباب الذي فتحته البروتستانية من أجل التأويل الحر للنص الديني هو الذي سيسمح بأن تتحول الآراء الضعيفة والشاذة إلى آراء قوية وأصيلة لتختلط بعد ذلك كل الأشياء، ولم يعد ممكناً تمييز الخطأ من الصواب. إن هذا لا يعني أن البروتستانية مخطئة في ما قامت به، ولكنه يعني أن غياب البوصلة هو الذي قاد إلى ضياع الإنسان في تعددية لا حصر لها. لقد غاب العقل وغابت القيمة، وأصبحت الميولات الذاتية والأهواء الشخصية هي التي تحدد هذا الاتجاه أو ذاك. إن فشل هذه التعددية القائمة على الأهواء دون العقل هو ما يفسر تراجع الفكر والفلسفة في مقابل تقدم العلم الذي لا مكان فيه للميل والهوى وهو ينجز بحوثه ودراساته.

لقد كانت الحداثة وليدة سياقها الغربي، متلبسة بالشك والقلق والعقل المزدحم بتمزقاته وانشراخاته في إضفاء التجسيد والحسية على

(6) Guénon: *La crise du monde moderne*, Ed. Bouchène, Algérie, 1990, p 8.

عالم الموجودات عبر التعايش المأزوم الكامن داخل الإنسان الحديث الذي يعيش التناقض بين نزعة مضادة للطبيعة وحنين متعاظم تجاه هذه الطبيعة الضائعة والمضاعفة، حيث لا أفق سوى سديم العدمية والاستلاب.

إن العقل الذي أعلت من قيمته فلسفة الحداثة، لم يحترم حدوده. كان أعجز من أن يطفئ الظمأ الذي كان يطفئه الدين عندما كان يجيب عن أسئلة المبدأ والمعاد، والغيبي والمجهول، والمطلق والروحي. لقد كان فشل العقل ذريعاً وهو يتمدد خارج نطاقه، ويلغي أهمية نشاطات أخرى كان يمارسها الإنسان... فسقط الفرد نتيجة لذلك ضحية القلق والتمزق والعدمية. إن المتتبع لمسار الحداثة لا بد له أن يلاحظ الخط المتجه نحو الصمت والضياع بعد أن كان العقل يدعي الإجابة عن كل الأسئلة.

نيتشه والحداثة

يمثل فردريك نيتشه (1848-1900)، القادم من خارج الفلسفة، منعرجاً له أهميته في تاريخها. فهو بحسب الكثيرين يمثل حداً فاصلاً بين الحداثة والمعاصرة في تاريخ الفلسفة. وجد نيتشه أن سقراط يمثل الكارثة في تاريخ الحضارة الإنسانية، لأنه هو الذي أسس لمرجعية العقل وحده، وهو ما أنتج خضوع الإنسان للقيم والأخلاق والعقائد التي طالما كبلته وأفقدته حريته. وربما كان لتخصص نيتشه في فقه اللغة والآداب اليونانية واللاتينية أثره في إطلاق قدراته العاطفية والخيالية وحتى العقلية التي كانت عاصفة هوجاء أطاحت بكل ما قيل حول الإنسان حسب وصفه.

هاجم نيتشه الدين الذي عايشه والأخلاق المنطلقة على أساسه، فالأخلاق عنده نسبية، ليس فيها شيء مطلق، لأنها لا تتحرك خارج الزمان، بل داخله. وهو ما يعني أنها تتأثر بالمتغيرات الاجتماعية والسياسية... وتجاهل البعد التاريخي للأخلاق جعل منها كياناً مليئاً بالمتناقضات. ولأجل ذلك يعلن نيتشه أن الأخلاق في أنواعها المختلفة ليست شيئاً غير اللغة الظاهرة للانفعالات والاضطرابات. فما يقبع خلف الشفقة التي يبديها الفرد إزاء الآخرين ليس إلا الدفاع عن النفس، ذلك أن محبة الآخرين ليست أقوى من حب الذات. والمسيحية التي كانت أساس الفعل الأخلاقي الذي كان سائداً يعتبرها نيتشه الدين الذي أذل الإنسان، وهي التي أقامت عقائدها على تصورات متناقضة حول الوجود والحياة، وأرادت استعباد الإنسان من خلال منظومة أخلاقية تسلطية. وعندما جاءت الحداثة، فإنها بدل أن تصلح الأمر، أفسدته. فبعد أن كان الدين هو المتسلط، أخذ العقل مكانه ومارس الشيء نفسه. ومع نيتشه يدخل مصطلح العدمية حيز التداول. فهو يرى أن تطور الروح يأخذ ثلاث صور في تاريخ البشر:

الأولى: هي صورة الجمل الصبور الذي يحمل أثقال الأخلاق القديمة... وهي ترمز إلى التصور الفلسفي القديم للأخلاق.

الثانية: هي صورة الأسد الذي يصارع تنين القيم. وهي تحيل إلى الأخلاق في الفلسفة الحداثوية القائمة على أوامر العقل كما بلورها كانط.

الثالثة: هي الصورة التي تتحول فيها الروح إلى طفل يعقب لعبة الخلق. وهذه الصورة هي التي ترى في الإنسان الأعلى واضعاً للقيم.

وهي تمثل مرحلة جديدة في تاريخ الحضارة الغربية وصفها نيتشه بالعدمية التي تعني عنده إلغاء المعاني السابقة للأخلاق والقيم التي أسس لها سقراط وتبنتها المسيحية. وفي المقابل إفساح المجال لعصر جديد تصنعه إرادة القوة ويتحقق بفعل الإنسان الأعلى. ومثال هذا الإنسان الأعلى هو زرادشت ذلك الإنسان الحر الذي يقف في وجه القيم التقليدية التي كانت توجه أعماله...

لقد كان نيتشه أول من رمى بسهم في صدر الحداثة وقال اشهدوا لي! فنبذ العقلانية الوثنية اليابسة، وهاجم الفلسفات القائمة على أساسها. وهو الذي أسس لنقد الميتافيزيقا وتفكيك الحقيقة والتمركز حول الذات.

وانطلاقاً منه، ستواجه فلسفة الحداثة نقداً يأخذ اتجاهين: **الأول**، هو اتجاه إرادة القوة المؤسسة على نظرية السلطة ويستخدم الأنثروبولوجيا لدى باتاي وعلم النفس لدى لاكان والتاريخ لدى فوكو. **والثاني**، هو اتجاه نقد الميتافيزيقا الذي يعيد رسم تكوين فلسفة الذات مبتدئاً من أصولها السابقة ويمثله هيدغر ودريدا.

الحداثة العرجاء

استطاعت الحداثة في جانبها الإجرائي أن تزود الإنسان بالعلم والتقنية ولذلك انتقل الإنسان إلى أبعاد جديدة أصبحت تمثل خطراً يتجاوز بكثير ما كانت تمثله الطبيعة من خطر. فرهاب الدمار الشامل والنهاية المفجعة أصبح اليوم ماثلاً بين أعين الناس جميعهم، ذلك أن رئيساً مجنوناً، بلا أخلاق، لدولة نووية يمكنه بكبسة زر أن يفني الملايين من البشر ويدمر مساحات شاسعة من الأرض ويفسد البيئة.

إن ذلك يبقى ماثلاً أمام غياب أي بعد أخلاقي يوجه فكر الحداثة في جوانبها السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية.

الفردانية والغرور وتضخم الأنا، وغياب التواصل بين الناس. . . كلها تداعيات لحداثة عرجاء جعلت الإنسان الحديث يعيش الغربة وسط الاكتظاظ، والغياب بين الحضور، والحرمان وسط الإغراء. وهكذا جنت الحداثة على الإنسان عندما جاءت التقنية لتوهم الإنسان بحياة الرفاه والمتعة، ولتجعل من الاستهلاك معياراً للقيمة، وهو ما حذر منه نيتشه عندما كان يقول: «احذروا من التقدم التكنولوجي الذي لا غاية له إلا ذاته. . . احذروا من حركته الجهنمية التي لا تتوقف عند حد، سوف يولد في المستقبل أفراد طيعين خاضعين مستعبدين يعيشون كالآلات. . . احذروا هذه الدورة الطاحنة للمال ورأس المال، والإنتاج الذي يستهلك نفسه بنفسه، فلا يكفي أن تسقطوا الآلهة القديمة لكي تحلوا محلها أصناماً جديدة، لا يكفي أن تنهار الأديان التقليدية لكي تحل محلها الأديان العلمية، فالتقدم ليس غاية بحد ذاته إنما هو وسيلة لإسعاد الإنسان. . .».

وبالفعل فقد أخذت الآلة مكان الإله، وبعد أن كان الإنسان عبداً للإله أصبح عبداً للآلة. وإذا كان الإله يمنح الإنسان الأنس والطمأنينة والسعادة والحرية، لأن العبودية لله لا تعني شيئاً غير طاعة العقل في أوامره، فإن الآلة لم تمنحه إلا الاستلاب والانعزالية والتعاسة والعبودية لتضيع كل الأبعاد الإنسانية في العلاقات البشرية ولتصبح الغرائز والمصالح الضيقة محور هذه العلاقات، بل إن هذه العلاقات تكاد تختفي عندما يكون ممكناً تلبية مطالب الغريزة والمصلحة بشكل ذاتي.

بدأت الحداثة مفعمة بالقيم، ولم تقطع الصلة بالماضي في ما

يتعلق بالعلاقات الاجتماعية، لكنها أوصلت الإنسان، بعد مراحل من تطورها وسيرورتها، إلى فردانية خانقة، ووضعته أمام مستقبل مظلم لا يعرف كيف يتجنبه، مستقبل مفتوح على شبكة من الإمكانات تقف كلها على أعتاب الدمار. ومكمن الداء هو في محدودية قيم الحداثة، وغياب البعد الأخلاقي فيها، وطغيان الفردانية التي تنطلق على أساس تضخم الذات الممتلئة بالغرور والتي حولت المجتمع إلى كائن ذري تتلاشى فيه ثقافة الجماعة، ويفقد فيه الأفراد قدرتهم على التواصل. فالناس لا يتحدثون في ما بينهم، وهم لا يتمتعون بروح التعاون والتضامن. ولا يبدو ذلك غريباً بعد تآكل قيم الحداثة، وغياب الإله والمطلق من حياة الناس.

إن هذا المصير الذي أنبت فكر ما بعد الحداثة، لم يكن مصير فئة دون أخرى، داخل المجتمع الغربي، بل هو مصير كل الناس. لتصبح السلبية هي المهيمنة في التفكير والممارسة، فلا عقل ولا قيم ولا قول ولا ذات ولا ذاكرة... وحتى الحرية تحولت إلى عبودية بعد أن أصبح الإنسان سجين نزواته الخرقاء في الإدمان والشذوذ والجريمة... لقد غابت أي مرجعية يمكن أن تنير له طريقة، فلا عقل ولا دين ولا قيم...

انتهى كل شيء لدى منظري النهايات وأصبح العلم كما الدين أكذوبة، والوطنية سذاجة، والمقاومة مغامرة، والتربية جذام، والأخلاق عبودية. وفي المقابل أصبح الجهل منقبة، والخيانة كياسة، والخنوع اعتدال، والانحطاط تحقيق للذات. إن ذلك كله ربما كان راجعاً في العمق إلى جهل الإنسان بذاته وحاجاته وأهدافه، فهذا الإنسان لا يعرف هويته، ولا يدرك معنى حياته ومغزاها، وهو يعيش

بلا أهداف، ولا يحي أبعد من لحظته. وهذا يعني أننا أمام إنسان فقد إنسانيته التي تفترض أن يعرف ذاته ويدرك معنى حياته ويعيش لمستقبله وليس في ماضيه.

اقتصاد الحداثة

بدأ الاقتصاد في المرحلة الحديثة إنتاجياً تقشفياً هدفه زيادة الإنتاج دون اهتمام بالمنتِج، بل إن هذا المنتِج كان يتعرض للقمع في رغباته وملذاته، ذلك أن المنظرين الاقتصاديين في تلك المرحلة كانوا يرون أن إعطاء العمال راحتهم في إشباع لذاتهم سيقود إلى كارثة اقتصادية... كانت أخلاقيات العمل كما نظر إليها البروتستانت والقاضية باكتفاء المنتج بتلبية حاجاته الضرورية فحسب هي السائدة، ليكون الإنسان من الناحية العملية مجرد أداة إنتاج، وقيمته كانت تتحدد في إنتاجه وليس في استهلاكه... كان هناك استغلال فاحش للعمال ستقف ضده الاشتراكيات المختلفة.

هذه الرؤية الاقتصادية، ستتطور لتضع الاستهلاك مكان الإنتاج هدفاً نهائياً للحياة، فما يحرك المستهلك يجب أن يكون اللذة دون المنفعة، وبذلك أصبح الاستهلاك هو الهدف الجديد للمجتمع ليحل التنافس على الاستهلاك محل التنافس على الإنتاج. فبعد أن كان الإنتاج مصدر اغتراب الإنسان عن ذاته، وفقدانه لمعنى الإنسانية عنده، أصبح الاستهلاك مصدر هذا الاغتراب، وتحول الإنسان إلى مستعبد لرغباته ولذاته وموضع استتباع للشركات الاحتكارية الرأسمالية في ما تنتجه وتروج له.

إن الاستهلاك، وليس الإنتاج، أصبح هو المحدد لقيمة الشخص

وموقعه الاجتماعي، فأنت إنسان مهم ما دمت قادراً على استهلاك آخر منتجات شركات السيارات والملابس والأطعمة الجاهزة، أما أن تكون منتجاً أو عالماً أو مبدعاً. . . فذلك ليس مهماً. وهذا ما جعل من العلامة المميزة التي تتخذها أي شركة لنفسها، قيمة معيارية تقاس عليها بقية المنتجات.

وهذا يعني أن السلعة في حد ذاتها لم تعد هي المعيار، بل المعيار هو الماركة أو العلامة المميزة. ولذلك، فإن التحليل الماركسي الذي يؤكد أولوية السلعة المادية على السلعة الثقافية لا معنى له، بل إن الماركسية نفسها تصبح عند بودريار مجرد امتداد للرأسمالية التقليدية ومتواطئة معها. . .

وقد فاقم استخدام البطاقات البنكية بدل النقود من توسع حمى الاستهلاك، ووسع الأسواق لتظهر الأسواق العالمية والشركات العابرة للقارات. وأصبح الاقتصاد فقاعياً قائماً على الوهم وليس على رؤوس أموال حقيقية. وهو وهم يحكم مصير شعوب بأكملها. . . وقد راكم الإعلام هذه الحالة، وجعل من الاستهلاك واللذة غاية الغايات في حياة الإنسان.

لقد أطلقت الحداثة آلة الاقتصاد الرأسمالي، وهي الآن تتحرك لتحطم كل شيء يحاول الوقوف في وجهها، بحيث يبدو الإنسان عاجزاً أمام وجوهها المتعددة في الشركات الاحتكارية والإعلام والسياسة. . .

تشييء الإنسان

مع تزايد الانغماس في كل ما هو مادي، تم إهمال كل ما يتعلق بالجوانب الروحية في الإنسان في ما هي قيمته العليا والتزاماته الدينية

وأبعاده الأخلاقية، وإرشادات العقل فيه... وتحول الإنسان إلى كائن خاضع للمادة وقوانينها. فهذا الإنسان لم يعد يستمد قيمته من جوانبه الروحية أو العقلية في ما هي التزاماته القيمية، ومبادئه الأخلاقية، ومهاراته الفنية، وكفاءاته العلمية... وإنما أصبح يستمد قيمته أساساً من قدرته على مراكمة المال وإشباع الغرائز وقهر الآخرين مهما كانت نوعية الوسائل المتوخاة في هذا المجال. فعوض أن تتحرك المادة والغرائز والمصالح ضمن إطار من القيم العامة التي تضع مصلحة النوع الإنساني معياراً للحركة والفعل، فإن هذه القيم أصبحت مجرد سلاح يشهر في وجه أي مجوعة بشرية ترفض هذا المسار، أو تحاول الدفاع عن حقها في الوجود والحياة. لم تعد القوة توظف من أجل إقرار الحقوق، بل إن هذه القوة أصبحت الأداة الفعالة في قهر الآخرين ونهبهم واستعبادهم، فالحق هو ما يتحقق بفعل القوة كما كان يدعي هيغل...

والإغراق في الجانب الغرائزي هو الذي ينتج اليوم انقراضاً تدريجياً لمؤسسة الأسرة التي تمثل الضمانة الوحيدة لاستمرار النوع الإنساني وتواصل الحياة. وبدأت تظهر بدلاً من ذلك علاقات جديدة بين الجنسين خارج نطاق الأسرة، علاقات تفتقد إلى أي عناصر عاطفية أو حميمية، وتكتفي بإطفاء الغرائز الجنسية لدى الطرفين، وربما كان غياب البعد العاطفي في هذه العلاقة هو الذي يدفع بشكل متزايد نحو العلاقات المثلية السدومية؛ رجل مع رجل أو امرأة مع امرأة، ويسهم في ظهور علاقات شاذة أخرى مع الحيوانات والآلات فيما يمثل ضربة موجعة لمجموعة من القيم الإنسانية العليا لاسيما قيمة الحياة التي تمثل أهمية استثنائية بوصفها قاعدة لكل القيم الرفيعة

الأخرى. فمن الواضح أن الهدف من العلاقات الجنسية خارج الزواج والعلاقات الجنسية الشاذة إنما هو إطفاء الرغبة الجنسية فحسب، دون اعتبار لاستمرار الوجود الإنساني من خلال التناسل.

إن الحمى الاستهلاكية التي كرسها النظام الرأسمالي هي التي تحول الإنسان بشكل متزايد إلى كائن فاقد للمعنى، سجين لغرائزه بعيداً عن أي اهتمامات تتجاوز مطالب الجسد دون أن تقمعها، وتتسامى فوق المادة دون أن تهملها. ولأجل ذلك فإن العلاقات البشرية تتحول اليوم إلى علاقات ذات قيمة تبادلية بعيداً عن أي أبعاد روحية وأخلاقية وعاطفية. ويزداد هذا الواقع سوءاً مع غياب الهدف والغاية من الحياة خارج إطار الإشباع الغريزي، والمراكمة المادية. الإنسان الغربي، على نحو خاص، يبدو أنه استنفد أهدافه كلها التي حددتها فلسفة الحداثة وأصبح اليوم يدور في حلقة مفرغة وتحولت حركته إلى حركة دائرية، وربما إلى حركة تراجعية، بعد أن كانت في مراحل سابقة حركة تقدمية.

نهاية الحداثة

وفكرة التقدم الأساسية في فلسفة الحداثة، ستشهد مأزقها الأكبر مع ظهور فلسفات ما بعد الحداثة التي ينظر أهلها للنهايات والموت والعدمية. وتشاؤم ما بعد الحداثة يبدو في محله إذا اعتبرنا أن الحداثة قد استنفذت قيمها، وهي الآن في مراحلها الأخيرة. فالتقدم مرتبط بالأهداف التي تحددها المجموعة. وتعبير ما بعد الحداثة استخدمه أولاً المهندسون المعماريون في سبعينيات القرن العشرين للإشارة إلى العناصر المتنوعة التي أدخلوها على بناياتهم بحثاً عن المتفرد

والعجيب، وكان ذلك توجه كل الفنون تقريباً. وهذا يعني أن مرحلة ما بعد الحداثة جاءت على أنقاض مرحلة الحداثة التي دخلت في أزمات متعددة.

لكن هذا المصطلح يبقى من أشد المصطلحات غموضاً ومراوغة، إذ كيف يمكن الحديث عن «ما بعد الحداثة» في حين أن الحداثة لا تنفك عن الحاضر والقائم بالفعل. لكن من الممكن أن يكون المقصود بالحداثة مرحلة تاريخية مر بها الغرب، كما أنه من الممكن أن يكون هذا الأمر مقصوداً لذاته من أجل التحريض ضد كل ما هو قائم. ولذلك فإن «ما بعد الحداثة» مصطلح يشير إلى ما بعديات أخرى مثل «ما بعد الأمبيريقية» و«ما بعد العقلانية» و«ما بعد البنيوية» و«ما بعد الأيديولوجيا»... بل إن المصطلح الأخير كثيراً ما يتداخل مع مصطلح ما بعد الحداثة باعتبار اقتران ما بعد البنيوية بأسماء كُتَّاب مثل جاك دريدا وميشال فوكو.

وبشكل عام، فإن «ما بعد الحداثة» مصطلح واسع يشير إلى التغيرات التي شهدها القرن العشرين في الفن والعمارة والأدب والموسيقى والسينما والفكر والفلسفة والنقد... وهي تريد أن تقوض شرعية التصورات الحداثية عن الحقيقة والعقل والتقدم، فتلك التصورات لا تزيد عن كونها تصورات تاريخية تعكس نظرة غربية في مرحلة معينة، وهي ليست أفكاراً كونية أو لا تاريخية كما يدعي الغرب.

انبثاق فكر ما بعد الحداثة

قامت فلسفة ما بعد الحداثة على تدمير الأسس الثلاثة للحداثة: العقل والحقيقة والوحدة. وقد تأسست الحداثة منذ ديكارت على

فكرة العودة إلى الذات والانطلاق منها من أجل إثبات الأشياء الخارجية كلها. والمقصود بالذات، الذات العاقلة التي أصبحت تحتل موقع المركز الذي تدور حوله الموضوعات المختلفة حتى لو كانت ذوات أخرى. وإذا كان ديكارت هو من أعطى إشارة الانطلاق، فإن هيوم وكانط وليبنتز. . . كل على طريقته سيحاول تعميق هذه النظرة الجديدة.

غير أن فلسفات ما بعد الحداثة لن ترى في ذلك سوى خدعة جميلة لأن الذات العاقلة لم تمتلك حريتها يوماً، وبقيت باستمرار خاضعة لسلطة المعنى كما يؤكد ميشال فوكو، بل إن اللاشعور النيتشوي واللاوعي الفرويدي يبينان أن الذات العاقلة خاضعة لعوامل دفينة وخافية في عمق النفس البشرية، وهي التي تحدد حركة الذات، فليس الإنسان كائناً عاقلاً تحركه دائماً إملاءات العقل فحسب، بل هناك عناصر ثقافية خافية تتدخل في توجيه حركة الإنسان وفكره.

ويبين فوكو أن فكرة مركزية الإنسان وجدت في كانط خير منظر لها. وعلى أساس هذه الفكرة تأسست العلوم الإنسانية. غير أن تلك المرحلة قد ولَّت وانتهت، وحلت محلها مجموعة من العلاقات المعقدة تربط الإنسان بعناصر ثقافية ودينية تحكم الوثاق على الذات وتحرك العقل في مسارات لا يتوقعها. ولأجل ذلك لم يعد العقل قادراً على احترام القوانين والقواعد التي وضعها من أجل أن يقبل على أساسها أو يستبعد. لقد عملت الذاتية الحداثوية على خلق عقل متسلط يعمل بالطريقة العسكرية وهو ما خلق في النهاية ذهنية الاستعباد والإقصاء، لتتأسس السلطة القائمة على الإكراه والقهر. . .

ولذلك يرى فوكو أن الحداثة هي التي أفرزت نظم الاستبداد واستعباد الشعور وازدواجية المعايير.

والحداثة هي التي أنتجت الأصوليات المدمرة التي كانت أوروبا أولى ضحاياها منذ نابليون وحتى هتلر وموسيليني وفرانكو... بل إن ما يجري اليوم في العالم من انهيارات وحروب تقودها أنظمة سياسية ترفع شعارات الديمقراطية وحقوق الإنسان، ما هو إلا نتاج لفكر الحداثة... ولأجل هذا وذاك يرفض فوكو فكرة السلطة التي قامت على تهميش الآخر وإقصائه، وأرادت أن تؤسطر نفسها بوسائل العنف والسيطرة والقمع والإرهاب.

وبدل أن يتعامل إنسان الحداثة مع الطبيعة من أجل الانتفاع الإيجابي من خيراتها، فإنه اتجه إلى إخضاعها وإفسادها وتخريبها. وهو ما حول هذه الطبيعة من نعمة إلى نقمة تنتج الأمراض والأوبئة والكوارث البيئية وتغيرات المناخ التي ربما دفع الإنسان أثماناً باهظة لها. ولذلك، فإن مقتل الحداثة يتحدد في تأليه العقل وإعطائه قيمة تتجاوز قدراته في تصورنا. وبالمقابل تم إقصاء الدين وضربه والسخرية منه، في حين أن ما يمكن أن يقدمه الدين للإنسان في ما هي حاجاته الروحية وتوازناته النفسية لا يمكن أبداً أن يقدمها العقل... وهذا ما دفع هابرماس إلى القول بأن «الحداثة مشروع لم يكتمل» مما يعني أن الحداثة يمكنها أن تصحح مسارها في كل مرة. وهي لم تدّع لنفسها الكمال، بل تعترف أنها منظومة ناقصة.

ولأجل ذلك يوجه هابرماس نقده للحداثة، لا من أجل تقويضها كما يفعل الما بعد حداثويون، وإنما من أجل إصلاحها وإكمالها. فهو يعترف أن الحداثة تفسخت بسبب ثوابتها في الهيمنة والتسلط

والمركزية. إن الاستخدام السلبي للعلم والتكنولوجيا نتيجة غياب البعدين الأخلاقي والروحي، هو ما يدفع ما بعد الحداثويين إلى الحديث عن النهايات: نهاية الأيديولوجيا، نهاية التاريخ، نهاية العلم... ويحفزهم لإطلاق العنان للاختلاف مهما كان ساذجاً ومدمراً ليصبح الاختلاف بلغة فوكو إبستيمية الإبستيميات.

وفي مستوى آخر ركزت الحداثة على إقرار الحقيقة المطلقة في علاقة الفكر بالوجود ليصبح العقل، في صرامته، الأداة التي تبين لنا كيف تتجلى هذه الحقيقة. ولذلك أراد الخطاب العلمي أن يضع قواعد محددة من أجل معرفة الحقيقة وتحييد عنصر الذاتية. لكن فوكو بيَّن، اعتماداً على نيتشة وهيدغر، أن هذه المعايير تتصل بالسلطة وآلياتها ومؤسساتها. وهذا يعني أن الحقيقة لم تعد مجردة، بل إن لها وجوهاً أخرى استبعدها فلاسفة الحداثة يمكن الإشارة إليها في العنف والاستبعاد والإقصاء. الحقيقة التي كانت تعني المطابقة بين الواقع والفكر، ألغت المخيلة ونتائجها غير المتوقعة، وملكة الإبداع وعجائبها. وهذا يعني أن الحقيقة ليست واحدة، بل هي حقائق، وهي ليست ابنة الواقع وحده، وإنما هي ابنة القول والخطاب أيضاً. وهي ليست مطلقة، بل نسبية ومحدودة بمحدودية العقل الإنساني، لأن العقل خطّاء، والإنسان ليس معصوماً. فما نظنه حقيقة في لحظة معينة، قد يتبين أنه كان مجرد وهم. إن الحقيقة كما يمكن أن تكون مطابقة بين الفكرة والواقع، يمكن أن تكون أيضاً مطابقة بين الفكرة والممكن، أي إن الفكرة قد تكون في البداية مجرد خيال حالم، تتحقق لاحقاً من خلال التجربة والاكتشاف والاختراع...

وفكرتا مركزية العقل ومطلقية الحقيقة تقودان إلى فكرة ثالثة هي

فكرة الوحدة الأنطولوجية بين الفكر والعمل، وهي الوحدة التي ما انفكت الديكارتية ثم الكانطية تؤكدها. غير أن فلسفة ما بعد الحداثة ستتخلى عن هذه الوحدة الأنطولوجية لمصلحة التنوع في العلوم والاجتماع والفلسفة، وقد انعكس ذلك في المجتمعات الغربية اليوم، وهي التي أصبحت خليطاً من الثقافات والمعارف والإثنيات والاتجاهات، وأنتج ذلك كله خصوبة في الخيال الغربي في مختلف المستويات العلمية والفنية والفكرية...

وهذا التنوع سيُسهم في أخذ الحريات، بمعناها السلبي، نحو مدياتها القصوى، لتُنتج في النهاية ضياع الإنسان في الغرائزية المفرطة، وتفسخ القيم الأخلاقية والروحية والاجتماعية. وهذا يعني أن الحرية التي كانت شعاراً لفكر الحداثة انتهت إلى سجن للذات وعبودية للغرائز وخضوع للملذات المادية والمتع الجنسية، بل إن الأمر انتهى بالذات الإنسانية سجينة للمؤسسات الإعلامية الكبرى التي تبدع في تلويث العقول، والشركات المتعددة الجنسيات التي تفرض منطقها الاحتكاري والاستبدادي لتحول الإنسان إلى كائن مستهلك لا يفكر إلا من خلال جانبه البيولوجي.

هذا الانقلاب الذي انتهت إليه قيم الحداثة عندما تحولت الحرية إلى عبودية، والوحدة إلى تعدد، والعقلانية إلى غرائزية هو ما تعبر عنه فلسفة ما بعد الحداثة التي أصبحت تمثل الدعامة الفكرية لنزعات فوضوية ونقدية وتسلطية تستلب العقول وتحرك الغرائز. ومن هنا دعوة هابرماس للعودة إلى فكر التنوير من أجل إرساء عقلانية جديدة تؤسس لعلاقات تواصلية هي اليوم مفقودة، ودعوة الكندي تايلور لإرساء قاعدة التآزر. فالأساس الأول لاستعادة الحداثة هو العودة إلى

العقل من أجل عقلنة العلاقات الاجتماعية والمسارات الاقتصادية والتفكير العلمي...

غير أن عودة العقل وحده، بالمفهوم الغربي، لن تحل المشكلة، لأن هذا العقل أثبت فشله، ولم يفلح قطُّ في أن يكون الأساس للقيم الإنسانية والحافظ لها. ذلك أن مفهوم الواجب كما طرحه كانط لا يمكن أن يكون محل احترام من إنسان عامي لا مكان للتفكير العقلاني عنده، بل حتى أولئك الذين يملكون نصيباً من العلم والمعرفة لا يستغنون عن الدين الدافع والزاجر من أجل الالتزام بالقيم الإنسانية الرفيعة. ولأجل ذلك لا بد من البحث عن أساس أكثر قوة وأشد قدرة على تركيز القيم الإنسانية في العدالة والحرية والتوازن والتضامن والتسامح والسلام والأمانة والنزاهة... في السلوك اليومي لحياة الإنسان. والدين، ملخصاً في الإسلام، متى تحرر من أي محاولات تطويعية أو نزعات خرافية ألصقها به كهنة البلاط لقرون طويلة، يمكنه أن يكون ذلك الأساس.

ويؤكد هابرماس على وحدة العقل التي شككت فيها فلسفة ما بعد الحداثة باسم التنوع والكثرة[7]. في حين أنه لا تناقض بين الأمرين لأن وحدة العقل تكمن في الممارسة التواصلية التي تعني عنده «وحدة العقل منبعاً لتعددية خطاباته» فهناك خطر حقيقي في تشظي العقل وتفسخه بحسب الانتماءات العرقية أو الدينية أو السياسية... لنتحدث عن عقل عربي وآخر غربي، أو عقل إسلامي وآخر مسيحي، أو عقل ليبرالي وآخر يساري...

(7) يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، تر: فاطمة الجيوشي، دمشق، 2003، ص 50.

ورغم صعوبة الحديث عن عقل كوني موحد يجمع كل الناس، في تصورنا، إلا أن ذلك يبقى أمراً ممكناً متى التزم هذا العقل شروط البحث العلمي في الموضوعية والنزاهة، ومتى كانت معطيات العلم القاطعة هي الحكم في أي خلاف يمكن أن يحصل بين العقول. صحيح أن الإنسان ليس بإمكانه دائماً أن يفكر خارج إطاره الثقافي، وأن عوامل اللاوعي واللاشعور تحكم الكثير من قناعات الإنسان، إلا أن ذلك لا يمنع من إمكانية اجتماع البشرية على الحد الأدنى من القيم التي تمثل ضرورة لاستمرار الحياة الإنسانية متوازنة وسليمة وعادلة وأخلاقية... فكل العقلاء مجمعون على إدانة الفساد والظلم والانحطاط... وهو ما يمثل عنصر توحيد بين العقول المختلفة في انتماءاتها الثقافية... وهنا يمكن التمييز بين العقل الطبيعي والعقل الثقافي. الأول هو الذي لا تختلف البشرية بشأن أحكامه، والثاني هو مصدر الاختلاف والتعدد والتنوع.

والمشكلة سواء بالنسبة إلى فكر الحداثة أو حتى بالنسبة إلى فكر ما بعد الحداثة هي التفكير في وحدة العقل أو تعدده بمعزل عن القيم الإنسانية في كليتها، ولذلك فإن وحدة العقل التي نادت بها الحداثة لم تمنع من إبادة الهنود الحمر وتجارة العبيد وتدمير الغابات واستعباد الشعوب وشن الحروب... أما الإقرار بالتنوع، فإنه أدى إلى تصنيف الثقافات، واعتبار العقل الغربي، العقل المركزي الذي يجب أن تقاس على أساسه بقية العقول وتصنف حسب قربها منه أو بعدها عنه بين متوحشة ومتحضرة... فالإقرار بتعدد العقول لم يؤد إلى احترام العقل الآخر المختلف، ولم يؤد إلى إعطاء الآخر حريته في أن يفكر بالطريقة التي يراها.

ولذلك، فإن الفردانية المفرطة التي تتبناها فلسفة ما بعد الحداثة والتي تتضمن الذهاب بالحرية الفردية إلى أقصى مداها، لم تكن تلك الحرية العاقلة والإيجابية، وإنما هي حرية سلبية تحول الفرد إلى كائن بيولوجي يسهل إخضاعه والسيطرة عليه كما تفعل الرأسمالية المتوحشة من خلال أجهزتها الإعلامية وشركاتها الاحتكارية ومؤسساتها السياسية.

إن المشكلة الأساس بالنسبة إلى فلسفة ما بعد الحداثة تتحدد في نزعتها العدمية وتوجهها التقني وفردانيتها المفرطة، وهو ما أفقد الاجتماع الإنساني في النهاية بعده الأخلاقي والقيمي. فبدل أن يكون الإنسان هو الغاية، تم التعامل معه بوصفه وسيلة إنتاج في أيدي مجموعة من الرأسماليين الذين يملكون كل شيء؛ السلطة والمال والمعرفة.

إن هذا المنحى ما بعد الحداثي هو ما أكده جاك دريدا بشدة عندما كان يرى أن العقلانية الميتافيزيقية احتكرت لنفسها الحقيقة واستبعدت العلم وكشوفاته اعتماداً على مرجعية العقل واللوغوس. وهو ما رفضه رائد التفكيك وحاول الإطاحة به.

لقد ذهب دريدا إلى ضرورة ضرب سلطة العقل التي خلقت له مركزية أضفت على نفسها طابع القداسة. وهذا المنحى يشكل اليوم هاجساً كبيراً لفلسفة ما بعد الحداثة من أجل تمزيق ما يسمونه أقنعة الميتافيزيقا والفلسفات العقلية لتظهر اللاحقيقة واللانظام واللاتسامي وتتبدى الفوضى في الاتجاهات المختلفة.

إن المعركة، في ساحة الفكر الغربي، تبدو اليوم بين عقلانية الحداثة الوثنية ولا عقلانية ما بعد الحداثة الغرائزية. ويتهم

بوفراس[8]، أستاذ الفلسفة في جامعة السربون، فلاسفة ما بعد الحداثة بالاعتداء على مقومات الحضارة واحتقار العقل، وتدمير المنظومات الأيديولوجية، وإشاعة العدمية واللامعنى، وتقويض القيم والأخلاق، والتنظير لنهاية التاريخ وموت الثقافة، وازدراء العلم. ونيتشه هو الذي يتحمل مسؤولية وجود هذا التيار اللاعقلاني الحاقد على الحداثة ومنجزاتها. وهو المسؤول عن ظهور الاتجاهات النازية والفاشية من خلال نظريته في إرادة القوة.

ورغم ذلك، فإن التقدم التكنولوجي، عند بوفراس، أدى إلى استبعاد الطبيعة والإنسان، حتى وإن استطاعت أوروبا أن تحقق تقدماً علمياً مذهلاً، وترسي الديمقراطية، وتفتح الحريات. . . لكن ذلك لا يبرر لما بعد الحداثة أن تتبنى رؤية عدمية وتدعو إلى نزعة فوضوية. فدريدا لا يكتفي بالدعوة إلى نقد الميتافيزيقا، بل إنه يعتقد بضرورة تقويضها. إنه لا يؤمن بإمكان إقامة مجتمع معقلن، ولا بإمكان إيجاد إدارة عقلانية للأشياء أو حياة اجتماعية قائمة على أساس العقل.

لكن بوفراس رفض توجه دريدا في محاربة نزعة التمركز حول العقل وواجهه بشدة، لأن العقل عنده مثل دائماً أساس التقدم وجوهر الأنوار. . . ولأن العقل هو الأساس في رؤيتنا للعالم، ومحاربة كل أشكال الجهل والتخلف. فالحداثويون يعتقدون أن الإنسانية دون عقل تنتهي لا محالة إلى الدمار، لأنه حينئذٍ، لا يمكن بناء أي نظام يحمي مصالح المجموعة ويخلق المؤسسات الفاعلة، ويحقق الحرية وينتج الرفاه.

---

(8) عزيز توما، «حوار الحداثة ما بعد الحداثة»، مجلة **كتابات معاصرة**، عدد 37، ص 36.

إن فكر ما بعد الحداثة لا يمكنه أبداً أن يقدم نفسه بديلاً عن فكر الحداثة، لأن هذا الفكر لم يتردد قطُّ في مهاجمة قيم الحداثة وتدميرها، في الوقت الذي كان بإمكان هذا الفكر معالجة فراغات الحداثة من خلال إحياء القيم التي طمستها... وفي الحقيقة فإن ما نقص في فكر الحداثة لم يكمله فكر ما بعد الحداثة. ولعل ذلك يُفسِّره العجز البنيوي الذي تَشكَّل على أساسه العقل الغربي الذي لا يمكنه أبداً أن يرى الصورة على حقيقتها... ولأجل ذلك فإن تيار ما بعد الحداثة ليس إلا امتداداً لفكر الحداثة... فكلامها ينطلق على أساس مادي، يهمش العقل ويجعل منه مجرد أداة لخدمة أهداف غرائزية.

وهذا يوضح أهمية استعادة الإسلام في قيمه ومبادئه وتشريعاته، ليس على مستوى العالم الإسلامي فحسب، وإنما أيضاً على مستوى العالم كله. لقد جربت الإنسانية حتى الآن كل المنظومات والأيديولوجيات الوضعية، ولم تصل في النهاية إلا إلى مزيد من الاستبداد والفساد والظلم والإذلال والتهميش والإفقار والتجهيل والحروب... ولكنها لم تجرب الإسلام إلا في فترة قصيرة جداً وفي مساحة جغرافية محدودة بسبب المؤامرات التي حيكت ضده، ولم يكن بوسع تلك الفترة القصيرة أن تأخذ مداها وتحقق أهدافها.

إن ما عجزت عنه الفلسفات والأيديولوجيات والمنظومات المختلفة، يمكن للإسلام أن ينجزه، ليس من خلال جوقة المدعين الذين اختطفوا الإسلام، ولم يتوقفوا على مر التاريخ عن تشويهه في أبعاده كلها، ولكن على يد من يملك معرفة الإسلام في حقيقته ويلتزم تماماً بأحكامه وقيمه كلها. إن ذلك هو وعد الله في قرآنه: ﴿وَنُرِيدُ أَن

نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾[9].
لأن الله ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾[10]... فما يطرحه الإسلام هو العقلانية المؤمنة مقابل العقلانية الوثنية، والحرية الإيجابية مقابل عبودية الغرائز، والتقدم نحو المطلق مقابل التقدم نحو المحدود... ولعل تحقيق ذلك أصبح اليوم أقرب مما يتصور الكثيرون.

---

(9) القصص: 5.
(10) التوبة: 33.

الفصل الثاني

طه عبد الرحمن ومأزق التكييف الحداثي

تبقى العلاقة بين الإسلام والحداثة القضية الإشكالية الأولى التي لا يمكن لأي باحث أو مفكر إهمالها، في هذه المرحلة، بعد أن فشلت كل مشاريع التحديث التي انطلقت بعد نهاية مرحلة الاستعمار المباشر، ولم تورث العرب سوى مزيد من التخلف والتبعية. وكتاب **روح الحداثة** للمفكر المغربي طه عبد الرحمن، هو محاولة في هذا الاتجاه من أجل تقديم رؤية يزعم لها صاحبها القدرة على معالجة هذه العلاقة[1].

والمقصود بروحِ الحداثة، عنده، مبادئها ومثلها. وهي المقابل لواقع الحداثة كما يقول. وتقوم الحداثة بحسب عبد الرحمن على ثلاثة مبادئ هي الرشد والنقد والشمول وهو ما أراد التنظير له في المدخل... أما في فصول الكتاب فقد أراد الكاتب «فحص عمليات التطبيق الإسلامي لروح الحداثة في حالات معينة» تتعلق بالعولمة والأسرة والترجمة والقرآن والمواطنة والتضامن.

---

(1) الكتاب صدر في طبعته الأولى عن المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2006، وهو يقع في 287 من الحجم المتوسط، ومقسم إلى مقدمة ومدخل وستة فصول في ثلاثة أبواب وخاتمة.

ويقسم المفكر المغربي المهتمين بالشأن الفكري في العالم العربي إلى مقلدة للسلف ومقلدة للغرب، أما هو فيرى نفسه ذلك المبدع الذي ينحت المفاهيم والمصطلحات. يقول: «ولما كنا قد خالفنا عادة التقليد السائدة [. . .] أبدعنا مفاهيم إجرائية من داخل التراث الإسلامي العربي. . .»[2].

وهو يستند إلى قول منسوب للشافعي: «قولنا صواب يحتمل الخطأ وقول غيرنا خطأ يحتمل الصواب»، من أجل إطلاق قواعده المنهجية ليقول لنا: «كل أمر منقول معترض عليه، حتى تثبت بالدليل صحته» و«كل أمر مأصول مسلم به، حتى يثبت بالدليل فساده». وهذا هو في الحقيقة جوهر النزعة السلفية الذي يتبناها عبد الرحمن الذي يرى ضرورة التسليم بكل ما في التراث حتى يثبت خطأه، وهي النظرة نفسها التي نجدها عند الفئات السلفية التي تقدس التاريخ في رموزه وأحداثه ونتاجاته كلها. إنه لا يتحدث عن إثبات المقولات التراثية بالحجة والدليل ولكنه يتحدث فقط عن حق إبطالها لكل معترض عليها، فالقاعدة هنا بالنسبة إليه هي التسليم، والاعتراض ليس إلا استثناء.

لكن القرآن الذي يقبل به عبد الرحمن مرجعيةً كما نفترض، يقول شيئاً آخر. إنه يعتبر أن كل قول مهما كان مصدره لابد له أن يخضع للدليل وهو لا يستثني نفسه في هذا المجال: ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾[3]. إنها القاعدة التي يطلقها

---

(2) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص 12.
(3) سبأ: 24.

القرآن ويقرها العقل السليم الذي لا يقبل إلا ما كان منطلقاً على أساس أدلة وبراهين مهما كان مصدره. وعلى هذا الأساس تكون القاعدة الصحيحة «كل أمر معترض عليه حتى تثبت صحته بالدليل».

إن ما يطلقه عبد الرحمن من قواعد يجعل منه واحداً من «مقلدة المتقدمين» كما يسميهم هو نفسه. فهو يعلن بشكل واضح انحيازه لـ«رموز السلفية» الحنبلية والأشعرية كابن تيمية والغزالي... ولا يتوقف عن مهاجمة «رموز العقلانية» في التراث العربي كما فعل مع ابن رشد...

مبادئ الحداثة

يأخذ عبد الرحمن على التعاريف المتداولة تحويلها الحداثةَ من مفهوم عقلي إجرائي إلى شيء وهمي مقدس. والخطوة الأولى هي تخليص هذا المفهوم من هذا التشييء الذي صنعته هذه التعاريف للحداثة، والسبيل إلى ذلك في رأيه هو التمييز بين روح الحداثة وواقعها. وروح الحداثة عنده تقوم على ثلاثة مبادئ أساسية هي:

1- مبدأ الرشد: وهو يعني تجاوز حالة الوصاية والتبعية بأشكالها المختلفة نحو حالة من الاستقلالية التي يفتح من خلالها الإنسان أفاق الإبداع أمامه في ما يفكر ويقول ويفعل على أساس قيم جديدة يكون هو منشئها ابتداء أو استئنافاً...

2- مبدأ النقد: ويعني تجاوز حالة الاعتقاد الذي يعني عند صاحبنا التسليم دون دليل، نحو حالة الانتقاد التي تعني المطالبة بالدليل في كل شيء. وهذا المبدأ يقوم على ركنين أساسين هما أولاً التعقيل بمعنى إخضاع كل شيء للعقل في الوجود والسياسة

والاجتماع. . . وثانياً التفصيل وهو نقل الشيء من حالة التجانس إلى حالة التغاير. وقد بدا ذلك واضحاً في تصنيف العلوم والمعارف والقيم والوظائف، وفي الفصل بين الدين والحياة في أبعادها السياسية والأخلاقية والعلمية. . .

3- مبدأ الشمول: والمقصود تجاوز حالة الخصوصية الجغرافية «خصوصية المجال» والخصوصية الثقافية «خصوصية المجتمع»، نحو حالة من الشمول الحداثي الذي ينبني على أساس التوسع عندما تمتد الحداثة إلى مجالات الحياة كلها في الفكر والدين والأخلاق والعلم والقانون والسياسة. . . وعلى أساس التعميم عندما تنطلق الحداثة إلى أوسع مدى على مستوى العالم كله دون أن تسجن نفسها بين جدران الإطار المكاني الذي ولدت بين أحضانه من أجل أن تدعو إلى ثقافتها وقيمها ومعارفها وتروج لمنتجاتها وعلومها وتقنياتها. وقد استطاعت الحداثة أن تنجز ذلك عندما أصبح العالم كله مجالاً حيوياً لفكر الحداثة وقيمها ومنتجاتها مفتتحة بذلك عصر العولمة.

وباختصار تبدو الحداثة في روحها عند المفكر المغربي راشدة وناقدة وشاملة. وهو يهمل في هذا المستوى المبادئ المعروفة للحداثة كالعقلانية والفردانية والإنسانوية والعلمانية والحرية. . . وإذا أمكن القول إن مبدأ العقلانية متضمن في مبدأي الرشد والنقد، فإن عبد الرحمن لا يستطيع أن يجد مكاناً لبقية الخصائص في مثلثه بشكل واضح لاسيما ما يتعلق منها بالفردانية والحرية والعلمانية. . . فالاستقلالية لا تعني الحرية لأن نقيض الاستقلالية هو التبعية التي لا تنفي الاختيار، أما نقيض الحرية فهو العبودية التي تمثل خضوعاً كاملاً لا اختيار فيه. إن الإنسان الذي يتبع أحكام العقل يحقق حريته، فهو

تابع للعقل في أحكامه ولكن حريته كامنة في هذه التبعية. . . كما أن هناك فرقاً بين التفصيل والفصل لأن التفصيل لا يزيد عن التمييز بين المفاهيم والأشياء، أما الفصل فالمقصود به فك الارتباط بينها. ولأجل ذلك فإن مبدأ النقد الذي يقوم على أساس التعقيل والتفصيل عند عبد الرحمن لا يتضمن مبدأ العلمانية. وهكذا الأمر بالنسبة إلى بقية مبادئ الحداثة. وهذا يعني أن المبادئ الثلاثة التي حددها عبد الرحمن: الرشد والنقد والشمول لا تتضمن كل مبادئ الحداثة. . . ولذلك كله لابد من الإقرار أن مبادئ الحداثة الغربية هي بالأساس: العقلانية والعلمانية والديمقراطية تتفرع عنها مجموعة من القيم والمبادئ الأخرى ليس هنا مجال تفصيلها. . .

ويترتب على تمييز عبد الرحمن بين واقع الحداثة وروحها، إمكانية تجلي الحداثة في صور متعددة ضمن سياقات مختلفة لأن روح الحداثة هي مبادئها أما واقعها فهو تطبيقاتها المختلفة. كما يترتب على ذلك بشكل واضح التفاوت بين هذين الجانبين في الحداثة. . .

ولا يعني هذا عند الأستاذ عبد الرحمن أن تطبيقات الحداثة في الغرب مختلفة، بل هو تطبيق واحد من بين إمكانات متعددة للتطبيق، رغم أنه يعود ليقر أن تطبيقات هذه الحداثة حتى في الغرب نفسه متعددة بتعدد أطرها الاجتماعية والسياسية. . .

واللافت هنا أن عبد الرحمن يتصور أن مبادئ الحداثة مشتركة بين الإنسانية جميعاً[4]، لأن الحضارات الإنسانية كلها كانت تؤمن

---

(4) هذه الفكرة التي يبني عليها طه عبد الرحمن أطروحته هنا كان قد رفضها في كتابه **حوارات من أجل المستقبل**، دار الهادي، بيروت، 2003، ص 14. =

بالعقل والعلم والتقدم. . . والاختلاف بين هذه الحضارات والحضارة الغربية هو اختلاف بالدرجة والوتيرة لا غير[5]. لكن هذا الأمر مشكوك فيه، إذ ليس صحيحاً أن قيم الحداثة كانت حاضرة في الحضارات كلها لأن مبدأ العقلانية مثلاً كان غائباً ربما على نحو كامل في كثير من المجتمعات الوثنية التي كانت تقدم السحر والخرافة رغم أنها استطاعت أن تبني حضارات. . . كما أن مبدأ العلم كان غائباً ولا يزال في كثير من المجتمعات التي يستبد بها الجهل. . . والأمر نفسه ينطبق على مبادئ الحرية والاستقلالية والفردانية والعلمانية.

صحيح أننا نجد في الإسلام تأسيساً لكثير من المبادئ التي رفعت لواءها الحداثة الغربية، غير أن تلك المبادئ كانت تحمل معانيها ومضامينها الإسلامية الخاصة التي تتناقض في أحيان كثيرة مع مضامينها الغربية. فالحرية في الإسلام مثلاً ليست قراراً يتخذه الإنسان دون تروٍّ كما نجد ذلك عند سارتر مثلاً، ولا هي استجابة كاملة للأهواء والرغبات كما يقول الليبراليون، بل هي احترام لاملاءات العقل والتزام بتوجيهات الشريعة على أساس التلاقي الحاصل بينهما وبين القيم الإنسانية الرفيعة.

= يقول هناك: ««الموضوعية» و«العلمية» و«العقلانية» (. . .) هذه المعايير نفسها ليست إلا قيماً أنتجها هذا التراث الأجنبي، و ليس لها من الكونية أو الشمولية إلا ما لهذا التراث نفسه؛ والعجب أن الذين يدعون إلى هذه القيم من العرب والمسلمين مازالوا عاجزين عن تبيين جانب «النسبية» و«المحلية» فيها. . .». وربما حدث هذا التغيير بعد أن نسبه الكثيرون إلى السلفية كما يلمح هو نفسه في مقدمة الكتاب. . .

(5) **روح الحداثة**، م. س، ص 31.

إن ما نجده في الإسلام، كان تدشيناً لمرحلة إنسانية جديدة تتبنى قيم التوحيد والعقلانية والعدالة والحرية والعلم والفضيلة... بعد أن كانت الإنسانية تخضع بقوة لممارسات الاستبداد والاستعباد والظلم والخرافة والتجهيل والرذيلة، والتي كانت كلها تمثل أدوات الوثنيات المختلفة في الهيمنة والإخضاع... غير أن ما دعا إليه الإسلام من قيم سرعان ما انقلبت عليه الأرستقراطية القرشية لتتم العودة إلى ممارسات الاستبداد والتجهيل والإفقار. وهو ما يعني أن قيم الإسلام لم تتحول إلى مبادئ للممارسة السياسية أو السلوك الاجتماعي.

إن الفرق هنا ليس فرقاً كمياً بين هذه الحضارات كما يقول عبد الرحمن، بل هو فرق نوعي. صحيح أن الكثير من هذه القيم كانت حاضرة في عقول الأنبياء والمصلحين، غير أنها لم تتحول إلى مبادئ للحياة إلا في فترات قصيرة جداً حكم فيها هؤلاء الأنبياء والمصلحون... إن هذا يعني أن طه عبد الرحمن يحاول الظهور بمظهر المفكر الحداثي الذي يتلبس بجلباب الحداثة الغربية ليزعم لنا أن مبادئها مشتركة بين جميع الحضارات الإنسانية! وإلا هل يستطيع طه عبد الرحمن أن يثبت لنا مثلاً أن المادية في الرؤية الكونية والعلمانية في السياسة مبادئ مشتركة بين الإسلام والحداثة الغربية؟.

من الأجدر القول إذاً إن هذه الحداثة الغربية تملك مبادئها الخاصة دون أن يعني ذلك أنها لم تَستفِد من منجزات الحضارات الأخرى لاسيما الحضارة الإسلامية. أما الادعاء أن مبادئ الحداثة الغربية هي في الأصل مبادئ مشتركة بين كل الحضارات، فلا يعني شيئاً سوى الخضوع لهذا الطرح الغربي في ادعائه الشمولية التي أخذت عناوين متعددة مثل نهاية التاريخ والنظام العالمي الجديد والعولمة...

ومن أجل تطبيق «روح الحداثة» في الفضاء الإسلامي، لابد أولاً من تجنب أخطاء التطبيق في الفضاء الغربي في رأي عبد الرحمن. إنه لا يرى المشكلة في المضامين المغشوشة لقيم الحداثة الغربية، بل يراها فقط في «آفات التطبيق» وفي «انقلاب الوسائل إلى غايات»[6] ليكون ظهور الأمراض غير المسبوقة والتلوث البيئي والانفجار السكاني وأسلحة الدمار الشامل مجرد نتائج غير مقصودة للحداثة.

لم يكن المفكر المغربي يرى المشكلة قط في خلل بنيوي في فكر هذه الحداثة. وهو لذلك يخطئ التحديد ويخطئ التصويب، لأن مشكلة الحداثة منذ البداية كانت في المضامين الفاسدة التي عُبِّئت بها قيم الحرية والعقلانية والاستقلالية... كانت ترى في الحرية استجابة عمياء لمطلب الرغبة كما نظّر لذلك «فلاسفة عصر الأنوار»، وكانت ترى في العقلانية أداة للمكر ووسيلة للإخضاع. وهي التي أبعدت الدين وهمشت الأخلاق وانتصرت للقوة المادية ونسيت المعنى واستخدمت العلم أداة للتدمير والقتل والهيمنة...

إن المشكلة تتحدد في مضامين الفاسدة للحداثة الغربية، وليست في التطبيقات الخاطئة لها كما يظن عبد الرحمن. إنه يقول إن «المطلوب هو نقل الأصل»[7] أي العودة إلى مبادئ الحداثة الغربية من أجل تطبيقها في الفضاء الإسلامي، وليس المطلوب استنساخ التطبيقات الخاطئة للآخرين، فالحداثة لديه لابد من اعتبارها تطبيقاً داخلياً حتى يكون تطبيقاً إبداعياً لا اتباعياً. ولا أدرى أي معنى للإبداع هنا ما دامت المسألة مجرد تطبيق لمبادئ مستوردة لم توصل أصحابها

(6) م.ن ، ص 32.

(7) م.ن، ص 33.

إلا إلى طريق مسدود. . وليس غريباً بعد ذلك أن يكون مأخذ صاحبنا على الحداثويين العرب نقلهم لتطبيقات الغربيين للحداثة لا نقلهم لمبادئها وروحها كما يجب أن يكون في رأيه، فهو يعيب عليهم تطبيق التطبيق ولا شيء غير ذلك.

شروط تطبيق مبادئ الحداثة

يفترض الأستاذ عبد الرحمن وجود مسبقات فكرية وعقدية تتدخل في عملية التطبيق يسميها «مسلمات التطبيق»، ويعتبر أن الأخطاء التي وقعت في التطبيق الغربي للحداثة هي نتيجة لهذه المسلمات. وهو لذلك يدعو إلى الاعتماد على الذات في عمليات التطبيق.

1- مبدأ الرشد

يبدأ الكاتب المغربي بمعالجة الشروط الخاصة بتطبيق مبدأ الرشد من أجل «الانتقال من الاستقلال المقلد إلى الاستقلال المبدع». وهذا يعني ضرورة التخلي عن مسلمات الغرب الذي يدعو إلى التخلي عن الوصاية الداخلية لرجال الدين وتبني الوصاية الخارجية للآخر القوي، لأن رجال الدين لم يمارسوا هذه الوصاية في «المجتمع المسلم» بل إنهم أقرب إلى وضع الموصى عليه لأنهم في الحقيقة خاضعون ولا يسمح لهم حتى بالكلام دون إذن، ولأن الوصاية الغربية لم تكن إلا استعماراً وهيمنة وإخضاعاً. إن الاستقلال ركن أساسي لأي حداثة داخلية مبدعة بحسب عبد الرحمن[8].

(8) م.ن، ص 37.

وبتحقيق الاستقلال يصبح الانتقال من التقليد إلى الإبداع ممكناً. ويسمي عبد الرحمن التقليد بـ«الإبداع المقلد» والإبداع بـ«الإبداع المبدع». ومن الواضح أن العبارة الأولى تتضمن تناقضاً فاضحاً، أما الثانية فتتضمن تكراراً وحشواً، وكلاهما لا لزوم له.

لكن الاستقلال الفكري لن يكون كافياً، حسب الأستاذ طه، دون دحض مسلمات الإبداع لدى الغرب وهي:

أولاً: «أبدع الإبداعات ما كان انفصالاً مطلقاً» والمقصود بذلك الانفصال أو القطيعة مع الأفكار الموروثة والمنقولة جميعاً. لكن ذلك محال من الناحية العملية، فمثلاً ليس مقبولاً التخلي عن القيم الإسلامية التي لا يمكن للحياة أن تستمر من دونها، ومع ذلك فإن القطيعة مع الموروث الذي استنفذت طاقات الإبداع فيه تبقى راجحة.

ثانياً: «الإبداع يخترع الحاجة كما قد يشبعها». وهي مسلمة غربية غير مقبولة على إطلاقها، لأن الإبداع بهذا المعنى لم يُغْن الجوانب الروحية والجمالية لدى الإنسان بقدر ما أغرقه في شرنقة الاستهلاك المادي المفرط، وأصبح العلم والتكنولوجيا والاقتصاد كلها مسخَّرة لزيادة الاستهلاك المادي. ولذلك من الأجدى الاهتمام بالمجال الروحي الذي يمكن أن يكون الإسلام ملهما للإبداع فيه بعد أن أفقدت الحداثةُ الغربية الحياةَ معناها.

ثالثاً: «أصدق الإبداعات ما بلغ فيه ازدهار الذات نهايته». وهذه المسلمة لابد من تقييدها هي الأخرى بالنسبة إلى عبد الرحمن من خلال الاهتمام بالجوانب المعنوية والأخلاقية التي من دونها لا يستقيم التواصل مع الآخرين، فالاهتمام بالذات لا ينبغي أن ينسينا الاهتمام بالآخرين من أجل تجنب السقوط في فخ الأنانية والنرجسية والفردانية.

وعلى هذا النحو فإن ما يسميه عبد الرحمن التطبيق الإسلامي للإبداع الحداثي يجعل منه إبداعاً موصولاً بكل القيم الصالحة لا إبداعاً مفصولاً عنها...

2- مبدأ النقد

أما بالنسبة إلى مبدأ النقد الذي ينبني على أساسين هما التعقيل والتفصيل، فإن عبد الرحمن يدعو أولاً إلى «الانتقال من التعقيل المقلد إلى التعقيل المبدع». إن ما يمارسه المسلمون اليوم من نقد لتراثهم ليس إلا تقليداً لواقع الحداثة في الغرب لأنهم لم يفعلوا شيئاً سوى نقل آليات النقد الغربية إلى المجال الإسلامي دون تمحيص أو إدراك لمدى مناسبتها للموضوعات المدروسة. ومن أجل تجاوز هذا الواقع يدعو عبد الرحمن إلى الخروج من المسلمات الغربية لمسألة التعقيل. وأهم هذه المسلمات:

أولاً: «إن العقل يعقل كل شيء». وهي أشد المسلمات رسوخاً في التطبيق الغربي لروح الحداثة، لكن هذه المسلمة لا أساس لها لأن العقل لا يمكنه مثلاً أن يعقل ذاته، ولا بد من عقل أعلى منه حتى يتمكن من تعقله، كما أن العقل لا يعقل الكل لأن العقل نفسه جزء من هذا الكل في رأي عبد الرحمن.

لكن ما يقوله هنا ليس دقيقاً، صحيح أن العقل جزء من هذا الوجود لكنه يبقى قادراً على تعقل كل الموضوعات التي يملك معطياتها ويتمكن من إدراكها. إن مشكلة العقل في الحداثة الغربية هي أنه لم يعرف حدوده، لأنه يريد التدخل في كل شيء من أجل إطلاق أحكامه حتى عندما يتعلق الأمر بموضوعات لا يملك معطياتها. إن

العقل - في معناه الصارم- يستطيع أن يتعقل كل شيء يملك معطياته. لكن مشكلته تتحدد في فقدانه في أكثر الأحيان لهذه المعطيات خاصة عندما يتعلق الأمر بالميتافيزيقا. . .

ثم إن العقل هناك تحول إلى مجرد وسيلة لتحقيق أهداف لا علاقة لها بالقيم التي يؤمن بها العقل نفسه. ولعل بعض مفكري الغرب، كما هي حالة هوركهايمر وأدورنو، كانوا واعين بذلك فاعتبروا العقل الغربي عقلاً أداتياً لا يصلح إلا لصنع الأدوات ومراكمة الأرباح. ولأجل ذلك لابد من استحضار البعد القيمي في عمل العقل، ولابد أيضاً من إعطاء البعد الوجداني حقه حتى يكون «التعقيل الذي ينبغي أن يمارسه الإنسان هو ذلك الذي يطلب المعارف ويصنع الآلات على مقتضى القيم والإشارات المتغلغلة في الوجدان الإنساني»[9].

ثانياً: «الإنسان يسود الطبيعة». وهي مسلمة شائعة، هي الأخرى، لدى الحداثويين. لكنها مجرد خيال عند عبد الرحمن لأن الإنسان لا يملك الطبيعة حتى يكون سيداً عليها، وحتى القدر الذي اكتشفه الإنسان من قوانينها لا يمكّنه من السيطرة عليها وتطويعها لإرادته بالطريقة التي يشاء.

إن ما يقوله عبد الرحمن ليس صحيحاً على إطلاقه لأن القرآن نفسه يؤكد أن الله سخَّر الطبيعة كلها للإنسان وهو ما يعني أن الإنسانية ستتمكن من السيطرة الكاملة على الطبيعة عندما تصل من خلال صيرورتها التاريخية إلى اكتشاف قوانينها كلها. إن التسخير هنا لا يعني

---

(9) م.ن، ص 44.

شيئاً سوى السيطرة والتحكم في الشيء المسَخَّر. أما القول إن الطبيعة أمٌّ وليست أمَة تحتاج منا إلى الرحمة والمودة فهو مجرد شعر، لأن السيادة على الطبيعة لا تعني إفسادها وتخريبها وإنما استخدامها بالطريقة المناسبة.

ثالثاً: «كل شيء يقبل النقد» وهذه المسلمة لم تعجب أيضاً عبد الرحمن لأن هناك أشياء لا تقبل النقد بالنسبة إليه مثل القيم الروحية والمثل العليا والحقائق الدينية... غير أن الحقيقة هي أنه لا ينبغي أن يستثنى شيء من النقد لأن الوصول إلى أي حقيقة مهما كانت يحتاج إلى إثارة تساؤلات وشكوك حولها، وحتى القيم لا يمكن إدراكها ثم تطبيقها على نحو سليم دون نقد. ثم إن النقد لا يعني دائماً البحث عن الجوانب السلبية في الشيء المنقود بل قد يعني نفي هذه السلبيات وتأكيد الإيجابيات.

والمشكلة الأخرى التي يطرحها طه عبد الرحمن هي ما يسميه «التفصيل المقلد» الذي ينبغي التحول عنه إلى «التفصيل المبدع». والمقصود بالتفصيل هنا التمييز بين المجالات والعلوم والمعارف والوظائف المختلفة. وهذا التفصيل هو الذي يحقق الفصل بين المجالات المختلفة كما هو الفصل بين الدين والسياسة، والأخلاق والسياسة، والتراث والحداثة.

وقد أراد الحداثويون عندنا نقل هذا الفصل إلى واقعنا على أساس أن الحداثة لا تنسجم مع التراث الإسلامي، وأن الفصل بين الدين والسياسة أصبح ضرورة لتحقيق التقدم. لقد انطلقوا على أساس مسلمات غربية كان لابد من تجاوزها مثل الفصل بشكل نهائي بين الدين والعقل، والدين والحداثة، واستبعاد فكرة القداسة على نحو

مطلق. لكن عبد الرحمن لا يرى تناقضاً بين الحداثة والتراث لأن الحضارة الإسلامية تتضمن مبادئ الحداثة في رأيه. كما أن الدعوة إلى الفصل بين الدين والسياسة تتضمن خلطاً بين الدين والكنيسة. فمن الواضح أن الإسلام شيء ودين الكنيسة شيء آخر.

غير أنه من الضروري التأكيد مرة أخرى أن القيم والمبادئ الإسلامية تختلف عن قيم الحداثة الغربية ومبادئها بما أن القيم الغربية تبقى قيماً محدودة لأنها صادرة عن خيال هذا الإنسان المحدود، بينما تبقى القيم الإسلامية كما يقدمها القرآن الكريم مطلقة وحقيقية لأنها صادرة عن العقل المطلق الذي هو الله سبحانه، بل إن هذه القيم هي نفسها صفات للذات الإلهية وأخلاق لها. ومن هنا كانت دعوة النبي (ص): «تخلقوا بأخلاق الله».

إن استيراد مقولة الفصل بين الدين والسياسة من أجل إسقاطها على الواقع الإسلامي يتضمن خلطاً فظيعاً بين الدين التوحيدي الذي يتبناه الإسلام ويدعو إليه ودين الكنيسة، لأن الإسلام يقدم نظاماً شاملاً ومتوازناً للحياة لا تمتلكه الكنيسة. صحيح أن بعض التيارات السلفية تقدم صورة قبيحة عن الإسلام عندما تجعل منه غطاء لممارساتها الخاطئة، غير أن ذلك لا ينبغي أن ينسينا أن حقيقة الإسلام تختلف تماماً عن فكر هذه الفئة وممارساتها. إن حديث عبد الرحمن عن الاستقلال الفكري لا ينسجم أبداً مع حديثه عن كونية قيم الحداثة وضرورة الالتزام بمبادئها على أساس أن الخطأ هو فقط في تطبيقاتها كما يظن.

وفي كل الأحوال فإن التفصيل يبقى شيئاً ضرورياً بعد أن اتضح أن التقدم في أي مجال يحتاج إلى التخصص الذي هو ثمرة لهذا

التفصيل والتفريق. إنه هنا تفصيل وظيفي وليس تفصيلاً ماهوياً، بمعنى أنه تفصيل له فوائده المحددة. وهو أيضاً تفصيل جامع وليس مانعاً، لأنه لا يمنع التداخل بين المجالات المختلفة كما هو الأمر مثلاً بالنسبة إلى الاقتصاد والسياسة أو الاجتماع والثقافة.

لكن هذا التمييز لا يعني أبداً الفصل بين هذه المجالات لأن كل شيء في هذه الحياة مترابط. وعندما يتعلق الأمر بالإسلام فإنه لا معنى للفصل فيه بين الدين والسياسة لأن الإسلام طرح فكرة الدولة وبناها وحدد مضامينها ووظائفها وغاياتها من خلال تشريعاته وقيمه التي طرحها بين المسلمين.

لقد أرادت الحداثة الغربية التخلص بشكل نهائي من نزعة التقديس التي كانت مقترنة بالسحر والدين. وقد كان الغرب محقاً في ذلك لأن الدين الذي كان سائداً لم يكن يستحق التقديس. كان خليطاً من الخرافة والدجل والسحر، وكان يزعم لنفسه القدرة على حل مشاكل العالم كلها. وإذا كان هناك موجود يستحق التقديس، بمعنى التنزيه المطلق عن كل ما هو مادة وعن كل ما يمثل نقصاً، فهو الله سبحانه. عبد الرحمن يذهب في هذا الاتجاه[10] ليؤكد أن اكتشاف قوانين الطبيعة والتخلص من النظرة السحرية للعالم لا يلغي وجود خالق لهذه القوانين والآيات الطبيعية يستحق التقديس، تشهد على ذلك أقوال العلماء والمكتشفين الذين يتعمق إيمانهم بالخالق المبدع كلما حققوا فتحاً علمياً جديداً، وكلما اكتشفوا سراً جديداً من أسرار الكون والحياة. وهذا كله يُبقي الإنسان متصلاً بربه، غير منفصل عنه

---

(10) م.س، ص 52.

كما حدث مع الحداثة الغربية التي فقد فيها العالم معناه وفقد الإنسان اطمئنانه وثقته في كل شيء.

وما تنبغي ملاحظته هنا هو أن الموقف الغربي من مسألة القُدسية ليس نتيجة للتطبيق الغربي الخاطئ لمبادئ الحداثة كما يقول عبد الرحمن بل هو نتيجة طبيعية لرؤيتها المادية للوجود. إنه نتيجة للمبادئ الخاصة بالحداثة الغربية التي طردت الدين من الحياة وأحلت محله المادة في كل خطواتها على نحو ما نجد ذلك عند ديكارت وفويرباخ ولابلاس وماركس ونيتشه وسارتر وسواهم. . .

3- مبدأ الشمول

لم تستوعب الحداثة مجالات الحياة المختلفة في العالم الإسلامي، فهي وإن كانت قد اقتحمت المجالات العلمية والتقنية والاقتصادية، إلا أنها بقيت بعيدة عن المجالات السياسية والاجتماعية والتشريعية. وحتى المجالات التي شملتها الحداثة فإنها بقيت حداثة سطحية. ولعل السبب في ذلك هو أن «حداثة الآلات أسرع تمثلاً من حداثة الأفكار»[11]، وأقل خطراً على المؤسسات التقليدية. لقد وجدت «حداثة الآلات» دعماً غربياً قوياً بعد أن تحول العالم الإسلامي إلى سوق مربحة لترويج منتجات هذه الحداثة.

وسبب هذه الحالة بالنسبة إلى عبد الرحمن هو أن «واقع الحداثة في المجتمعات الإسلامية اتخذ مساراً معاكساً لمسار الحداثة الصحيح» الذي يبدأ «بتحديث الأخلاق، يليه تحديث الأفكار، ثم تحديث

---

(11) م.ن، ص 54.

المؤسسات، فتحديث الآلات!». إن هذه هي حالة «التوسع المقلد» كما يسميها صاحبنا، والمطلوب هو الانتقال إلى حالة «التوسع المبدع»[12].

والحقيقة أن العرب بشكل خاص بقوا مجرد مستهلكين لمنتجات الحداثة الغربية، وهم ليسوا منتجين ولا مبدعين في شيء. فنحن لا زلنا نستورد كل شيء تقريباً؛ الغذاء والآلات والمناهج والأفكار والعلوم والمعارف وحتى الفنون. وما نصدره لا يزيد عن كونه مواد أولية كالنفط والمعادن أو مواد تراثية وسياحية هي ميراث الأجداد. ولذلك، فإن حديث عبد الرحمن عن استيعاب المجتمعات الإسلامية للمجالات العلمية والتقنية والاقتصادية لا أساس له خاصة عندما يتعلق الأمر بالعرب على نحو خاص، إن ذلك يبقى فقط طموحاً للمستقبل.

ومن جهة أخرى يقول عبد الرحمن إن التحديث يجب أن يبدأ بالأخلاق ثم الأفكار فالمؤسسات وأخيراً الآلات. لكن هذا الكلام ليس صحيحاً وإلا فكيف تحققت الحداثة في الآلات دون المرور بالمراحل السابقة كما يدعي. إنه يخطئ عندما يجعل من تحديث الأخلاق الخطوة الأولى في مسار الحداثة، وكان عليه أن يضع أولاً تحديث الأفكار لأن التغيير الفكري والثقافي شرط أساسٌ لأي تغيير عملي، ولا شك في أن الأخلاق تمثل جانباً عملياً في حياة الإنسان.

ويرى أستاذ المنطق وفلسفة اللغة أن الخروج من حالة «التوسع المقلد» يحتاج إلى تجاوز مسلمات التطبيق الغربي للحداثة في هذا المجال. وهذه المسلمات هي:

---

(12) م.ن، ص 54.

أولاً: «الحداثة واقع حتمي» فالغرب يؤمن أن حداثته قدَر الإنسانية الذي ينبغي التكيف معه، إذ لا يمكن أبداً الاستغناء عن منجزاتها أو التخفف من تأثيراتها. وهذه المسلمة تلقفها المثقفون العرب والمسلمون من أجل التأكيد على ضرورة الالتزام بهذه الحداثة في كل خطواتها. وعبد الرحمن يتحدث هنا عما يسميه واقع الحداثة كما يفعل دائماً. وهو لذلك لا يرفض مبادئ هذه الحداثة ولكنه يرفض فقط تطبيقاتها الغربية.

وعندما يتهم الكاتب المغربي بعض المثقفين العرب بالاستسلام والانهزام أمام هذه الحداثة، فإن هذه التهمة تنطبق عليه هو أيضاً لأنه يقبل بكل مبادئ الحداثة الغربية. وهو لا يكتفي بذلك بل يذهب بعيداً ليزعم لنا أن هذه المبادئ هي مبادئ إنسانية ذات أبعاد كونية، والمطلوب فقط هو زحزحة مسلسل الحداثة، في نسختها الغربية، عن مساره من أجل الانفصال عنه[13] والتأسيس لمسلسل جديد يأخذ في الاعتبار خصوصيات الواقع الإسلامي.

ثانياً: «الحداثة تورث القوة الشاملة»، لأن هذه الحداثة نجحت في الخروج بالإنسان الغربي من تخلفه الشامل إلى واقع التقدم الشامل. لكن هذا الادعاء تكذبه الوقائع، لأن هذا التقدم لم يشمل إلا الجوانب المادية من حياة الإنسان الغربي ولم يكن العلم والتكنولوجيا إلا خادمين لهذا الجانب، ولأجل ذلك سقط الغرب في ممارسات استبدادية ظالمة ضد الشعوب الأخرى كانت أهم عناوينها الاحتلال والنهب والتدمير والتعذيب والقتل بأبشع الطرق والوسائل. لقد كانت

---

(13) م.ن، ص 57.

الجوانب الروحية والأخلاقية أهم الضحايا لهذه الحداثة الغربية. ولا عجب بعد ذلك أن ينتشر الحديث اليوم عن عودة المقدس واللامعقول والديني...

إن عبد الرحمن يتجاهل هنا حقيقة أن واقع الحداثة ليس إلا نتيجة لتطبيق مبادئ الحداثة الغربية التي انطلقت من أجل إشباع مطلب الرغبة وتحقيق اللذة، وفي مقابل ذلك محاربة الدين في كل قيمه الروحية والأخلاقية. وهو ليس أبداً خطأ في التطبيق كما يزعم، فالمبدأ الذي يقول إنه يدعو إلى النفاذ إلى كل مناحي الحياة[14]، لا وجود له في مبادئ الحداثة الغربية التي تأسست منذ البدء على رؤية مادية للكون والحياة. لقد ولدت الحداثة عرجاء منذ البداية ولا سبيل إلى تجاوز مطباتها إلا بالانطلاق على أسس نظرية جديدة لا تهمل في الإنسان أياً من جوانبه كما فعل ذلك الإسلام من قبل.

وإذا كان عبد الرحمن يريد أن يكون إسلامياً، كما يقول، من خلال حديثه المكرر عن التطبيق الإسلامي للحداثة، فإن الطريق إلى ذلك ليس في اجتراح حلول تلفيقية تريد أن تجمع بين المتناقضات، بل إن الطريق إلى ذلك يتحدد في استعادة النص القرآني كما قدمه النبي (ص) من خلال فهم قيمي لنصوص الدين الذي يريد أن ينقذ الإنسان من نفسه قبل كل شيء.

من الواضح أن الحداثة الغربية تتبنى النزعة الفردانية في مقابل النزعة الجمعاوية التي كانت تتبناها الكنيسة في القرون الوسطى، لكن صاحبنا يجادل كعادته في ذلك ليزعم لنا أن نزعة الفردانية هذه منْفَكَّة

---

(14) م.ن، ص 58.

عن الحداثة وليست ملازمة لها. لقد أرادت الحداثة للأفراد أن يتحركوا من أجل مصالحهم الذاتية وكانت تظن أن تحقيق المصالح الذاتية يصب في النهاية في مصلحة المجموعة، وهي لذلك أطلقت الحريات السلبية ووسعت دائرة «الحقوق» لتبلغ مداها الأقصى. . .

ولذلك كله لابد من الإقرار أن التمييز في الحداثة الغربية بين روحها وواقعها لا أساس له. والاعتراف في مقابل ذلك أن ما نراه اليوم في الغرب من تقدم في الجوانب العلمية والتقنية وتيه في الجوانب الروحية والمعنوية والخُلقية ليسا إلا نتيجة مباشرة لتطبيق مبادئ تلك الحداثة.

لقد كان من الأجدر التمييز بين إيجابيات الحداثة وسلبياتها في الجوانب المختلفة، فذلك ما يمكننا من الإفادة من منجزات الحداثة في الجوانب العلمية والتكنولوجية والإدارية والمؤسساتية من أجل الانطلاق في بناء حداثتنا الخاصة على أساس مبادئ الإسلام وقيمه ومفاهيمه. . . إن المضمون العقدي والفكري والقيمي الذي نجده في الإسلام يختلف تماماً عن ذلك الذي نجده في فكر الحداثة.

ولا مجال للقول إن «روح الحداثة» الغربية ذات أبعاد عالمية، فإذا كان الإسلام يبني منظومته الفكرية على أساس عقيدة التوحيد، فإن الدين لا مكان له في فكر الحداثة. وإذا كان الإسلام لا يهمل الجوانب الروحية والأخلاقية في حياة الإنسان، فإن الحداثة لا تعترف بها من الأساس. وإذا كانت الحداثة تتبنى النزعة الفردانية وتدعو إليها، فإن الإسلام يتبنى النزعة التواصلية التي لا تهمل الجانب الاجتماعي في حياة الإنسان، بل حتى تلك المبادئ التي تبدو مشتركة

بين الحداثة والإسلام، كما هي الحرية والعقلانية تختلف كثيراً بين المنظومتين في مضامينها وأبعادها.

حق المواطنة

بعد أن انتهى عبد الرحمن من الحديث عن مبادئ الحداثة وشروط تطبيقها، بدأ بتناول نماذج لما يسميه «التطبيق الإسلامي» لمبادئ الحداثة، والنموذج الأول الذي نبدأ به هو مسألة المواطنة. وهنا يدعو عبد الرحمن إلى الانتقال من مفهوم المواطنة إلى مفهوم المؤاخاة، على أساس مفهوم «التوسع المعنوي» الذي يعني شمول الحداثة لكل مستويات الحياة الفردية ضمن الاعتبارات الأخلاقية التي يقررها الإسلام. والمؤاخاة عنده هي المواطنة وقد تأسست على القيم الأخلاقية التي يرى أنها رُتَب متعددة وليست رتبة واحدة ليميز بين ثلاثة مراتب في الأخلاق هي «أخلاق الإسلام» و«أخلاق الإيمان». وهما مرتبتان مسددتان تقومان على اعتبار النص دون روحه مع فارق أن التسديد يدخل في الأولى على الأفعال بينما يدخل في الثانية على الأحوال أيضاً، ثم «أخلاق الإحسان» وهي أخلاق تراعي ظاهر النص وروحه معاً.

والمواطنة تقوم على أساس نظرية محددة للعدل تفصل بين الدائرة الخاصة والدائرة العامة في حياة الفرد، بحيث يخضع الأفراد بشكل متساوي للقوانين الحاكمة في حياتهم العامة ويُترَكون لاختياراتهم في حياتهم الخاصة. وهنا نجد لدى مفكري السياسة في الغرب اتجاهين:

الأول: يمثله الأمريكي جون رولز الذي يميز بين المواطنة

والأخلاق ويرى أن المواطنة تحددها نظرية في العدالة خارج نطاق الأخلاق التي تبقى شأناً خاصاً. وهذا ما لا يقبل به عبد الرحمن، لأن ذلك يؤدي بالنسبة إليه إلى إنشاء مواطنة منفصلة يعاني فيها المواطن الليبرالي انفصالاً بين واقعية المشاركة السياسية ووهمية الأساس الذي بنيت عليه، ولأن نظرية العدالة هذه التي تقوم على أساس ما يسميه رولز «الوضعية الأصلية» لا تنتج إلا الانفصال بين الأفراد. . .

والثاني: يجمع بين المواطنة وأخلاق الجماعة بما أن الأخلاق تبقى جزءاً من الثقافة التي لا تنفك عن حياة الأفراد، وهو موقف ميكائيل صندل وشارلز تايلور وألْسدير ماك انتاير وميكائيل ولتزر. وهذا ما لا يقبل به عبد الرحمن أيضاً لأن الأخلاق بالنسبة إليه يجب أن تأخذ أبعادها الإنسانية ويجب أن لا يُنظر إليها جزءاً من الخصوصية الثقافية التي تفرق أكثر مما تجمع. ولأن ذلك ينتج في النهاية دوائر اجتماعية منغلقة على أساس الخصوصيات الثقافية التي تسقط عادة في نزعة المحافظة. . .

ولأجل ذلك كله لا بد، في رأي عبد الرحمن، من العودة إلى أخلاق الإحسان الإسلامية، من خلال مفهومي «الإخلاص» و«الأمة». فالمواطنة المتفرعة على مفهوم الإخلاص هي مواطنة متصلة وليست مواطنة منفصلة كما هي المواطنة الليبرالية. وهي بذلك ترتقي إلى مرتبة المؤاخاة. كما أن المواطنة التي يورثها مفهوم الأمة هي مواطنة منفتحة على الإنسانية والأخلاقية والإبداع لتحقق معنى المؤاخاة، وهي ليست مواطنة منغلقة كما نجد ذلك في مفهوم الجماعة. وهذا كله من شأنه أن يمد الإنسانية بروحانية عالية ويجعلها قادرة على تجاوز

الأزمات التي تطوق العالم الغربي بعد أن اختزلت حياة الإنسان في بعدها المادي.

إن الأستاذ عبد الرحمن يتصور هنا أن مفهوم المؤاخاة الإسلامي هو المقابل لمفهوم المواطنة الغربي، لكن الحقيقة أن المفهوم الذي يقابل مفهوم المواطنة هو مفهوم الرعاية الذي يتضمن معنى المسؤولية التي ينبغي أن يتحملها كل طرف تجاه رعيته. مفهوم المواطنة قائم على أساس تأكيد الالتزامات القانونية تماماً مثل مفهوم الرعاية. ولعل الاختلاف بين المفهومين يكمن في تركيز الأول على مسألة الحقوق بينما كان الثاني يركز على مسألة الواجبات. وهذا سبب كافٍ لأنْ يتبنى الغرب، الذي انتصر لمفهوم الحق، مفهوم المواطنة. أما مفهوم المؤاخاة أو الأخوة فإنه بالأساس مفهوم قائم على تأكيد الالتزامات الأخلاقية.

ولذلك كله فإن النزاعات التي تنشأ بين الأفراد لا يمكن حلها على أساس مبدأ الأخوة الأخلاقي والديني بل تحتاج من أجل حلها إلى القانون على أساس حقوق المواطنة. ورغم أن الإسلام يؤكد مسألة الأخوة إلا أنه لا يراها أساساً لنظام المجتمع، فحتى الإخْوَة يمكن أن يختلفوا بشدة ولا يمكن للأخلاق المبنية على أساس التنازل عن الحقوق أن تحل المشكلة في مثل هذه الحالات. من الأجدر القول إذاً إن الإسلام جعل من مفهوم المؤاخاة رافداً لمفهوم المواطنة، تماماً مثلما جعل من الأخلاق رافداً للقانون، من أجل التخفيف من حدة النِّزاعات ومن أجل تشجيع ثقافة الإيثار والتنازل عن الحقوق والتسامح بين الناس...

واجب التضامن

يميز عبد الرحمن بين التضامن والتراحم ويرى أن التراحم هو التضامن وقد شمل الكائنات كلها. وهو ما يعني أن التراحم يتقدم خطوة على التضامن. وهو يرى أن التضامن يتحرك في حدود التعامل المادي في حين يتجاوز التراحم ذلك نحو الأبعاد المعنوية والأخلاقية في الحياة.

لقد تأسس «التطبيق الغربي لروح الحداثة»، كما يسميه عبد الرحمن، على الانفصال مع التراث والطبيعة والحيز الفيزيائي والجغرافي جميعاً. ولأجل ذلك لم يشمل مبدأ التضامن الغربي الكائنات الأخرى من الحيوانات والجمادات بل كان تضامناً ضدها. وقد أنتج ذلك ثلاث آفات هي آفة التزلزل بسبب الانفصال عن التراث في المجالات الدينية والاجتماعية والسياسية، وآفة الخوف بسبب الانفصال عن الطبيعة وعجزه عن مواجهة مضاعفات استغلالها بعد التقدم الكبير الذي شمل التكنولوجيا النووية والهندسة الوراثية والصناعات الكيماوية، وآفة التشرد بعد الانفصال عن المكان وضياع الإنسان في فضاء المعلومات الواسع.

وهذه الآفات الثلاث ترجع إلى الإخلال بمقولة الواجب وإنكار حقوق الكائنات الأخرى: التراث والطبيعة والحيز، بل إنهاء وجودها كلياً من خلال مقولة النهايات التي يطلقها الغربيون. لكن عبد الرحمن يقول إن هذا المثلث هو بمثابة الأم التي يجب البَرُّ بها على أساس ما يسميه «الواجبات الرّحِمية» المشتقة من اسم الرحمن باعتباره أول صفات الذات الإلهية والصفة التي تتقدم على كل الصفات كما يقول.

وبذلك يحوِّل «التطبيق الإسلامي» لركن التعميم الانفصالات القاطعة إلى انفطامات واصلة بما أن مبدأ التراحم تتفرع عنه واجبات رحِمية كونية تقضي بأن تكون العلاقات بين الكائنات جميعاً علاقات قرابة قائمة على صفة الرحمة تشبهاً بأخلاق الذات الإلهية[15].

غير أنه من الواضح أن الأخلاق الإسلامية لا يمكن اختزالها في قيمة واحدة هي قيمة الرحمة حتى وإن كان الغرب أراد أن يكتفي بقيمة التضامن، وهو ما لا يمكن التأكد منه. فنحن لا يمكن أن نستغني عن قيم العفو والإحسان والكرم والمودة والتعاون وكل القيم الأخلاقية التي وصف الله - سبحانه- بها نفسه، وأراد للإنسان أن يتمثلها، من أجل تحقيق التوازن المنشود في حياة الإنسانية كلها.

نظام الأسرة الحداثية

يعتبر المفكر المغربي أن «الأسرة هي منشأ العلاقة الأخلاقية بين الناس بحق، بحيث لا علاقة إنسانية بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير أسرة»[16]، وهذه في الحقيقة مجازفة لأن العلاقات الأخلاقية نجدها أيضاً خارج الأسرة بين الصديق وصديقه، والأستاذ وتلميذه، والكبير والصغير، والرجل والمرأة...

وما يميز الحداثة الغربية إقصاؤها الأخلاقَ التي كانت قائمة على الدين الكنسي، من الحياة بعد أن أخذ الإنسان مكان الإله مقصداً والعقل مكان الوحي مرشداً والدنيا بدل الآخرة هدفاً. وهذا الكلام

---

(15) م.ن، ص 261.

(16) روح الحداثة، م.س، ص 100.

الذي يقوله عبد الرحمن هنا، لا يمكن قبوله على إطلاقه لأن الحداثة كانت في الحقيقة قطعاً مع الاستبداد والخرافة والحرمان من أجل تحقيق أهدافها في الحرية والمعرفة والوفرة. فالكنيسة في تلك العصور كانت بعيدة تماماً عن الله والوحي والآخرة جميعاً، ولم يكن الدين سوى أداة تستخدمها لتحقيق أهدافها.

وقد أنتج التوجه إلى الإنسان ما يسميه الكاتب «أخلاق المروءة» [من المرء!] ليصبح الإنسان كائناً اجتماعياً يعيش ضمن مجموعة دون أن يفقد شخصيته المتفردة، ويعامل باعتباره غاية بعد أن كان يعامل بوصفه مجرد وسيلة. وهو ما يعني أن الإنسان، مع الحداثة الغربية، انتقل من «مقام الفردية المجردة إلى مقام المروءة المشخصة». وقد أنتج هذا التغيير في موقع الإنسان تحول الأسرة إلى دائرة خاصة، في مقابل المجتمع الذي هو الدائرة العامة[17] عندما أعطت الدولة الأسرة الحديثة خصوصيتها الأخلاقية وأصبح كل عضو في الأسرة ينظر إليه باعتباره «امرءاً مشخصاً وليس مجرد فرد مجهول».

أما إعادة الاعتبار للعقل، فقد أنتجت ما يسميه الكاتب «الحرية الراشدة» التي يخضع الإنسان من خلالها فقط لإملاءات العقل دون الهوى. وأنتجت أيضاً «الواجب الخالص» عندما أصبح الإنسان مطالب باحترام الواجب لذاته دون اعتبار لانفعالات الرغبة في الثواب أو الخوف من العقاب. وأنتجت ثالثاً إقرار «الحقوق الطبيعية للإنسان» في الحياة بحرية والتمتع بالخدمات كما أوضحت ذلك وثائق حقوق الإنسان.

---

(17) م.ن، ص 104.

وهذه الصفات الثلاث للعقل: الحرية والواجب والحقوق، أنتجت أخلاق الإلزام ليصبح حفظ الأسرة مقدماً على حفظ المجتمع لأن الأسرة هي أصله.

إن عبد الرحمن يستحضر هنا أفكار كانط دون أن يذكره. وما يجب تأكيده هو أن فلسفة كانط الأخلاقية اعتبرت دائماً فلسفة مثالية. ولم تتحول قط إلى أساس للفعل الأخلاقي في فكر الحداثة، لأنها تأبى التنزيل في دنيا الواقع بسبب استنادها إلى مقولة احترام الواجب لذاته دون اعتبار لحوافز الدين والعاطفة وانفعال الخوف من العقاب والرغبة في الثواب... ولا شك في أن احترام أوامر العقل لا يمكن أن يكون دائماً دافعاً نحو الفعل الأخلاقي لأن الإنسان البسيط لا يحترم عادة أوامر العقل إلا عندما تكون هناك مصلحة خاصة في ذلك. إن عواطف الشفقة والرحمة، والإيمان بالثواب والعقاب الأخرويين هي التي تدفع الإنسان عادة نحو مساعدة الفقراء والمرضى والعجزة والمحتاجين... ولأجل ذلك يخطئ عبد الرحمن عندما يرى أن أخلاق الحداثة قائمة على أساس العقل العملي، لأن ما يحرك الإنسان الغربي نحو الالتزام الأخلاقي، إذا وجد، إنما هي عواطفه ومصالحه فحسب. إن الكاتب يهمل كل تلك التنظيرات التي تهاجم الفعل الأخلاقي كما فعل مثلاً نيتشه وماكس فيبر من أجل الدعوة إلى المصلحة الفردية التي يقول الليبراليون والرأسماليون إنها تصب، في النهاية، في خانة المصلحة العامة.

وفصل الأخلاق عن الدين في «التطبيق الغربي للحداثة» أدى من جهة أخرى، بحسب عبد الرحمن، إلى نسيان الآخرة والتعلق بالدنيا لتكون السعادة الخاصة معلقة على تحقيق أكبر قدر من المنفعة.

والسعادة بهذا المعنى حق طبيعي وتابعة للواجب لأن مجالها هو ما ينبغي أن يكون لا ما هو كائن. وعندما تتحقق السعادة الخاصة، فإن ذلك يؤدي آلياً إلى تحقيق السعادة العامة في ما هي سعادة المجتمع كله.

وقد انعكس هذا المعنى داخل الأسرة الحداثية لتصبح هذه الأسرة محلاً للهناء لا محلاً للبقاء، تقدم الحب الوجداني على المصلحة المادية، والتراضي بين الزوجين على اختيار الوالدين[18].

انقلاب قيم الحداثة

يعتقد عبد الرحمن أن ما يعتبرها «أقسام الأخلاق الحداثية: المروءة والإلزام والسعادة» تم الانقلاب عليها مع دخول الغرب في مرحلة ما بعد الحداثة، فانقلبت المروءة إلى إمعية بعد أن فقدت الأسرة الخصوصية الأخلاقية لأفرادها، وأصبحت الميوعة سمة العلاقات الأسرية، وتحولت القوانين إلى مكرس لهذا الواقع من خلال التشريع لانحرافات الواقع بدل التشريع ضدها لتصبح «العادات واقعة والقوانين تابعة»[19]. ولعل أهم مظاهر هذه الإمعية بحسب الكاتب إلغاء سلطة الأب وإنهاء تحكمه في النسل وإنهاء الصفة النموذجية له والتفريق بين الأب والابن من خلال إباحة الطلاق والسفاح. . وسبب انقلاب المروءة إلى إمعية يتحدد في تخلي المرء والمرأة الزوجان عن هذه الصفة لتصبح العلاقة بينهما علاقة ذكر بأنثى فحسب.

---

(18) م.ن، ص 107.

(19) م.ن، ص 115

وانقلب أيضاً الإلزام إلى حظ، فالأسرة الحداثية، بحسب عبد الرحمن، كانت تلتزم بالواجب بوصفه قيمة خادمة للحق. لكن الأسرة ما بعد الحداثية فصلت الحق عن الواجب وأصبح الواجب خادماً للحق، بل إن مفهوم الواجب يكاد يختفي من خطاب هذه الأسرة، ليتم تكثير الحقوق وتوسيعها وتأبيدها، وهو ما أنتج في النهاية تضارب الحقوق بين أفراد الأسرة وغلو بعضهم في المطالبة بهذه الحقوق.

وقد كانت المرأة صاحبة الحظ الأوفر في هذا الانقلاب عندما تم الفصل بين الجنس والإنجاب من خلال الإجهاض ووسائل منع الحمل، والولد والأب بعد أن انتهى الزواج أن يكون الوسيلة الوحيدة لحصول المرأة على الأبناء، والجنس والوفاء بعد أن أصبحت ممارسة الجنس خارج نطاق الأسرة مشروعة، والوالدية البيولوجية والوالدية الاجتماعية من خلال التلقيح الصناعي ودخول الأجنبي - رجلاً كان أو امرأة - المتبرع بمنيِّه أو بويضتِه على الخط، والجنس والتوجه الجنسي بعد أن أصبح الذكر والأنثى ينتميان إلى جنس بشري واحد وأصبح العضو التناسلي محايداً في تحديد التوجه الجنسي للفرد.

وقد كانت نتيجة هذه التوجهات ما بعد الحداثية انخفاضاً في نسب الزواج وارتفاعاً في نسب الطلاق وانهياراً في عدد المواليد وتزايداً في أعداد العجائز وتكاثراً للأطفال غير الشرعيين ليهتز بسبب ذلك وبقوة نظام الأسرة وتتسع دائرة الشذوذ.

ويرجع الأستاذ عبد الرحمن سبب انقلاب الإلزام إلى حظ، إلى أن الالتزام الأخلاقي في فكر الحداثة لم يكن يستند إلى الفطرة التي تمثل مجموعة القيم التي يحملها الإنسان في نفسه بشكل تكويني، بل

كان يستند إلى إملاءات العقل العملي. وهو لذلك لم يكن التزاماً قيِّماً قائماً على الفطرة بل كان التزاماً هيِّناً قائماً على العقل.

ونحن لا نتفق مع الكاتب في تصوره هذا لأن العقل العملي يبقى وحده أساس الفعل الأخلاقي، فهذا العقل يدرك بشكل ذاتي ما يجب أن يفعل، ولا يمكن للأستاذ عبد الرحمن أن يثبت لنا أن السكران يستطيع أن يهتدي بفطرته ويلتزم الفعل الأخلاقي وهو على هذه الحالة. أشنع الجرائم ترتكب حين يفقد الإنسان عقله عندما يكون في حالة سكر أو غضب. إن الحقيقة التي لا يريد الكاتب الاعتراف بها هي أن الشخص الذي يفقد عقله... لا يستطيع أن يميز الخير من الشر ليلتزم بالأول ويترك الثاني.

ثم إنه من الواضح أن هذا مجرد تشخيص لأصل الفعل الأخلاقي لا يمكن أن يحل المشكلة، لأن هذه المشكلة تتحدد في غياب الدافع نحو فعل الخير والزاجر عن فعل الشر، وهما وحدهما اللذان يضمنان الالتزام بالفعل الأخلاقي، ويمكن للدين أن يوفرهما من خلال مفاهيم الحب والثواب والعقاب. أما مبدأ احترام أوامر العقل لذاته، كما يرى كانط، فلا يمكن أن يحقق ذلك.

وبسبب ضعف الشعور بالواجب أو غيابه تماماً، انقلبت السعادة إلى لعب في تقدير الكاتب وأصبحت الرغبة في تحقيق اللذة الشاغل الأكبر للأسرة ما بعد الحداثية، حتى بات استمرارها مرهوناً بتحقيق اللذة. وهذه الرغبة قد تكون رغبة فردية لا تتعلق بالأسرة بوصفها مؤسسة. وقد تكون مجرد شهوة تعم أفراد الأسرة بعد أن أصبحت السوق ملبية لكل الشهوات لاسيما شهوة الجنس التي أخذت مكان عاطفة الحب. وقد تكون رغبة لحظية تسعى لإلغاء أي حواجز تمنع

من تحقيق الشهوة مما يدفعها إلى اتخاذ القرار المناسب في كل لحظة. وعندما تصبح الرغبة أساس العلاقات الأسرية فإن اللعب والمتعة يأخذان مكان السعادة هدفاً لبناء هذه الأسرة.

وأهم مظاهر اللعبِ الذي يحيل إلى هيمنة عقلية الأطفال داخل الأسرة اللعبُ قبل الحمل، حيث أصبحت الرغبة في الحصول على الولد تشبه الرغبة في الحصول على اللعبة، ولا غرابة حينئذٍ أن يُطلب الولد ولو من بنوك الأجنة أو من أي مكان آخر وبأي طريقة... والمظهر الثاني هو اللعب أثناء الحمل إذ قد تقرر المرأة لأسباب اجتماعية أو نفسية الإجهاض والتخلص من جنينها. أما المظهر الثالث فهو اللعب عند الولادة عندما تتم تنشئة الأطفال حسب الأهواء.

أما سبب انقلاب السعادة إلى لعب فهو، انفصال الأخلاق عن الدين في فكر الحداثة، وهو مبدأ لا يمكن أن ينتج الخلود لأن الحياة في الأسرة ما بعد الحداثية هي حياة منفصلة لا اتصال فيها بما أن الفرد يعيش فيها لحظته فحسب.

ومن الواضح أن الأستاذ عبد الرحمن يتخذ هنا مواقف سلبية، ترفض الاعتراف بمسائل اللذة والرغبة، ولا تضع في اعتبارها الحالات الاستثنائية التي يمليها وضع الأفراد أحياناً كما هو الإنجاب بطريقة اصطناعية أو الإجهاض لأسباب وجيهة... إن الإسلام الذي يريد أن يقوِّله الكاتب ما يراه هو لا يقف ضد مبدأ اللذة الأصيل في طبيعة الإنسان، ولا يرفض معالجة بعض الحالات الاستثنائية من خلال «العناوين الثانوية» كما هي حالات الضرورة والحرج الشديد... بل إن المرأة من الناحية الإسلامية من حقها أن ترفض الإنجاب، وهو مبرر آخر لإباحة تعدد الزوجات.

ولذلك من الأجدر القول إن النظرة المتوازنة تعطي الإنسان حق الاستمتاع بالحياة دون أن تتحول اللذة المادية إلى غاية في ذاتها لأن الغاية الأسمى للإنسان في هذه الحياة تبقى المحاولة الدائمة لاكتساب الفضائل وتمثل القيم.

ثم إن الحديث عن انقلاب قيم الحداثة لا أساس له لأن ما نراه اليوم، في الغرب على نحو خاص، لا يزيد عن كونه نتيجة لتآكل قيم الحداثة ومثلها المحدودة. إن الغرب لم يستبدل قيماً بأخرى حتى نقول إنه انقلب على قيم الحداثة، ولأجل ذلك نجد فلاسفة ما بعد الحداثة؛ فوكو ودريدا ودلوز... يهاجمون مبادئ الحداثة في العقلانية والفردانية والعَلمانية... ويعتبرونها مسؤولة عما آل إليه الوضع في الغرب. إن تصور عبد الرحمن أن ما بعد الحداثة هو تطبيق آخر لمبادئ الحداثة ليس صحيحاً، والصحيح هو أن ما بعد الحداثة ليست إلا نتيجة للحداثة التي انطلقت منذ البداية على أساس قيم محدودة تعطي الأولوية لمبدأ تحقيق الرغبة دون اعتبار لأي محذورات أخلاقية أو علمية.

نظام العولمة

العولمة هي النموذج الآخر الذي اتخذه مثالاً عن هذا «التطبيق الإسلامي لمبدأ النقد الحداثي». وهي عنده «تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث؛ سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية وسيطرة التقنية في حقل العلم وسيطرة الشبكة في حقل الاتصال»[20].

(20) م.ن، ص 78.

إن العولمة على هذا الأساس فعل تعقيلي مستمر في العالم بكليته من أجل توحيد العلاقات البشرية في المستويات المختلفة وصولاً إلى إنتاج «المجتمع الكوني» الذي يتشابك فيه كل شيء ليكون العالم كله خاضعاً للمركز الغربي في الاقتصاد والتكنولوجيا والإعلام...

والضحية حسب عبد الرحمن هو مبدأ التزكية عندما يسود التسلط الاقتصادي باسم التنمية من خلال إطلاق أيدي الشركات العملاقة التي لا يقف جشعها عند حد، ومن خلال النفوذ القوي للبنك الدولي وصندوق النقد الدول ومنظمة التجارة العالمية. إن مشكلة العولمة تتحدد في إهمال الجانب الأخلاقي والاهتمام بالاقتصاد إلى حد التقديس.

أما الضحية الثانية فهي مبدأ العمل عندما أصبحت التقنية سيدة الموقف، تستخدم العلم وسيلة في يدها، وباتت المعرفة التقنية تتضمن دراسة السياق الذي يتم تطبيقها فيه، وهو ما يفسر كثرة الاكتشافات والاختراعات. ونتيجة لذلك أصبحت العلاقات إجرائية ومحسوبة وغاب عنها الطابع القيمي.

والضحية الثالثة هي التواصل الإنساني بفعل التمدد العنكبوتي المذهل لشبكات الاتصال كالإنترنيت والهاتف المحمول... لقد كان من المفترض أن تقرِّب هذه الشبكات البشرية كلها. غير أن الذي حدث هو غير ذلك بسبب برودة العلاقة بين الباث الذي يرسل إشارات ضوئية لا غير والمتلقي الذي هو إنسان يحتاج إلى علاقات حميمية مباشرة.

إن هذا كله يؤكد حقيقة الأزمة الأخلاقية التي تطوق العالم رغم

الاهتمام الذي تبديه جهات معينة في الغرب بهذه المسألة. النظام الرأسمالي الذي لا مكان فيه للأخلاق والذي لا يزال يبدي قدراً كبيراً من القوة والتماسك، استطاع أن يلتف على كل المطالب التي تريد للأخلاق أن تستعيد مكانتها، من خلال تطويع الأخلاق نفسها لخدمة أهدافه.

ولا يمكن للأخلاق أن تأخذ مكانها الصحيح إلا إذا كانت أخلاقاً كونية مستمدة من نظام أقوى من هذا النظام. ولا شك عند عبد الرحمن أن الإسلام هو الذي يمكنه أن يحقق ذلك للإنسانية باعتباره الدين الذي يمثل اليوم الحقيقة الموحاة. وهو وحده الذي يقدر على ضبط المسلك التعقيلي للعولمة، لأن الزمن اليوم هو الزمن الأخلاقي الإسلامي الذي تلا الزمنين الأخلاقيين اليهودي والمسيحي. وهذا التحقيب يختلف عن التحقيب التاريخي كما يقول عبد الرحمن، وهو في رأيه ما يسمح لنا بالحديث عن عولمة إسلامية وحداثة إسلامية.

إن الإسلام من خلال امتلاكه القدرة على التعقيل الموسع للعالم يمكنه الارتقاء «بالاقتصاد من رتبة توفير المنافع الاقتصادية إلى رتبة التزكية» أو «ابتغاء الفضل» لتصبح الأعمال التجارية أو الصناعية كلها مرتبطة بالاعتبار الأخلاقي الذي يستمد عمقه من البعد الروحي الذي يرى في الله المالك الحقيقي لكل ما في هذا الكون.

إن الإسلام هو الذي نجد فيه ارتقاء بالعلم إلى مرتبة العمل الذي لا ينفك عن المعنى الأخلاقي على أساس مبدأ الاعتبار. وهذا هو ما يخرج العلم من كونه مجرد أداة، يمكن أن تنفع كما يمكن أن تضر، إلى مستوى الفعل الأخلاقي من خلال النظر دائماً في حكمة الشيء

ومآله قبل النظر في سببه وحاله، وهو ما يعني في النهاية تطويع العلم لخدمة الإنسان[21] وليس العكس.

والنقطة الثالثة التي أراد الإسلام من خلالها تجاوز المشكلة الأخلاقية هي تأكيد مبدأ التعارف الإنساني والتواصل السليم بين البشر إذ لا تعارف إلا من خلال الكلمة الطيبة وفعل المعروف، وهو ما يتضمن آلياً الاعتراف بالآخر وحقه في الوجود والحياة بالطريقة التي يراها.

من الواضح أن عبد الرحمن يعطي هنا أهمية للبعد الأخلاقي الذي غيَّبته العولمة، لكن السؤال المطروح هو: كيف ينسجم هذا الموقف مع تأكيده في كتابه **حوارات من أجل المستقبل** الانفصالَ بين السياسة والأخلاق، عندما قال هناك: «والسياسة لا أخلاق فيها بالضرورة، وإذا وجد الخلق في فعل من أفعالها فلا يكون هذا الوجود الخلقي جوهرياً فيه، وإنما عرضياً وحسب»[22]. لا شك في أن العولمة هي في النهاية خيار سياسي حتى لو لم يكن ذلك قرار السياسيين أنفسهم، ودعوة عبد الرحمن إلى أن تأخذ الأخلاق مكانها في النظام العولمي تتناقض مع إيمانه بانفصال السياسة عن الأخلاق. ومثل هذا التناقض لا يمكن لرجل يدعي الإيمان بالمنظومة الإسلامية في قيادة الحياة أن يقع فيه.

الترجمة الحداثية

يعتبر عبد الرحمن أن الترجمة الحداثية الحقة تقوم على أساس

(21) م.ن، ص 94.

(22) طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، م.س، ص 33.

«الاستقلال المسؤول» الذي يمكِّن صاحبَه من إطلاق طاقاته من أجل التحرر من وصاية الآخر، وليس على أساس «الاستقلال المنقول» الذي لا يخرج عن تقليده. والترجمة المستقلة هي المدخل لإعادة الاتصال بالآخر.

ويرى عبد الرحمن أن «التجربة الثانية» للترجمة العربية بدأت بفضل «مدرسة الألسن» التي أنشأها محمد علي باشا في مصر باقتراح من رفاعة الطهطاوي، إلا أن هذه التجربة كانت مجرد تقليد لتطبيق سابق هو التطبيق الغربي. وهي لذلك كانت تنتمي لما يسميه الكاتب «الاستقلال المنقول».

وهذه التجربة الثانية للترجمة تنبني على مجموعة من المسلمات أهمها:

مسلمة المماثلة بين التجربتين العربيتين في الترجمة، تجربة العصر العباسي والتجربة المعاصرة. وهذه المماثلة لا أساس لها عند عبد الرحمن لأن التجربة الأولى انطلقت من موقع قوة أما التجربة الثانية فانطلقت من موقع ضعف. وكانت التجربة الأولى تختار ما تريد ترجمته من النصوص بحيث لا تتصادم مع القيم الإسلامية[23]! أما التجربة الثانية فإنها تتهافت على نقل النصوص دون احترام لهذه القيم. كما أن التجربة الأولى كانت تنقل نصوصاً من حضارة غابرة هي الحضارة اليونانية، أما التجربة الثانية فتنقل نصوصاً من حضارة قائمة.

---

(23) إن ما يقوله عبد الرحمن هنا يناقض ما يقوله في أماكن أخرى عندما يدين آراء أرسطو الذي ترجمت كتبه إلى العربية في العصر العباسي، ويهاجم ابن رشد الذي يعتبره مجرد مقلد له وناقل لأرائه ويتهمه بنشر الروح العلمانية التي تلقفها الغرب عنه. انظر: **حوارات من أجل المستقبل**، ص ص 109-119.

وهذا كله يؤكد درجة الاستقلال التي تمتعت بها التجربة الأولى دون الثانية التي كانت مجبرة ومستضعفة ومرسلة.

أما المسلمة الثانية فهي مسلمة الترجمة الواحدة للكتاب الواحد لأن تعدد المترجمين للكتاب الواحد فيه إهدار للجهد. لكن هذه المسلمة مرفوضة أيضاً عند عبد الرحمن لأن الترجمة لا تستنفذ الأصل ولا تكافئه. الترجمة الواحدة لا تُرضي الجميع لأن اعتبارات الترجمة لا تستنفذ، ولأن الترجمات تتغير بتغير الحاجات والأزمان بسبب تطور اللغة وتغير الأهداف. كما أن المترجمين ليسوا صنفاً واحداً بل أصناف متعددة فهناك من يقدم لغة الأصل على لغة النقل وهناك من يفعل العكس، وهناك من ينظر إلى النص بعين المؤلف ومنهم من ينظر إليه بعين المتلقي، بل هناك من يميز بين الترجمة العلمية والترجمة الأدبية والترجمة الفلسفية والترجمة الدينية... وكل صنف من هذه الأصناف له خصوصياته. ومن الواضح أن الاختلاف في أساليب الترجمة يعكس مقدار الاستقلالية التي يريدها كل مترجم.

والمسلمة الأخيرة تقرر ترجمة واحدة للمترجم الواحد إذ لا فائدة في أن يكرر المترجم الواحد ترجمة الكتاب نفسه. لكن هذه المسلمة ليست مقبولة هي الأخرى لدى عبد الرحمن لأن الترجمات تختلف باختلاف فئات المتلقين ومن الضروري حينئذٍ وضع ترجمة لكل فئة، ولأن الترجمات تختلف باختلاف مستويات المتلقي الذي يتطور في وعيه وثقافته ولا بد من مسايرة هذا تطوره، وأخيراً لأن لكل ترجمة وضعت بالفعل بدائل بالقوة عند واضعها إذ تبقى دائماً أمام المترجم إمكانات أخرى للترجمة على نحو مختلف...

وفي كل الأحوال فإن المترجم قد يخضع لوصاية النص عندما

يكون الهدف إيصال خصوصية الأصل إلى المتلقي من أجل توسيع آفاقه، وقد يخرج تماماً عن هذه الوصاية عندما يريد إنشاء خصوصية لترجمته، كما قد يكون هذا الخروج نسبياً بحسب ما تقتضيه الحاجة.

والترجمة تبقى مرتبطة بشكل أو بآخر بمسألة التحديث الذي يتم بواسطة الأفكار. غير أن الإنسان العربي لا ينطلق في ذلك على أساس قدراته الخاصة بل إنه يفعل ذلك على أساس الأنساق الفكرية المقتبسة من الثقافة الغربية، وهذا ما يوقع المثقف العربي في شبهات متعددة مثل الخلط بين ما يستحق الاقتباس وما لا يستحق، أو ضعف الاستدلال على الاقتباس كأن يدعو إلى إصلاح ديني مماثل لما حدث في الغرب أو يدعو إلى تحديث ثقافي على أساس مبادئ عصر التنوير العقلانية أو يدعو إلى ثورة سياسية كتلك التي حدثت في الغرب...

وإذا كانت التجربة الثانية للترجمة لم تفرز نتائجها المتوخاة فلأن الطريقة المتبعة فاسدة وغير مؤهلة لإنتاج الإبداع والعطاء لأنها تكتفي بنقل النصوص الأصلية دون أن «ترتقي بالنقل الخارجي إلى رتبة الإنشاء الداخلي» على أساس «الاستقلال المسؤول»(24). والسؤال الذي يطرحه عبد الرحمن هنا هو: كيف يمكن للترجمة العربية أن تحقق استقلالها من أجل الدخول في مرحلة الإبداع؟.

والإجابة عن هذا السؤال تحتاج أولاً إلى نقد مفهوم الترجمة في ما يرى عبد الرحمن. إن المترجم لا بد له من هدف محدد في ترجمته لأي نص، ولا شك في أن الهدف الأصلي من الترجمة التأثيرُ على المتلقي من أجل تحرير عقله. ولا يمكن للمترجم أن يحقق هذه

---

(24) م.ن، ص 160.

الغاية إذا لم يتحرر هو نفسه من وصاية النص الأصلي من خلال التخلص من الطريقة التقليدية في الترجمة التي تقضي باستنساخ الأصل بلغة المترجم نفسه، ومارس ما يسميه الكاتب المغربي «الترجمة الاستكشافية»[25] التي تحقق الاستقلال عن النص الأصلي.

والمقصود بالترجمة الاستكشافية تلك التي تريد نقل الطرق التي وضع الكاتب بها نصه على النحو الذي يُمَكِّن المتلقي من وضع نص يضاهي نص المؤلف. إنها الترجمة التي تمكن المتلقي من إبداع نصوص مماثلة للنص الأصلي. ويفترض الكاتب وجود ثلاثة مستويات في النص الفكري هي المستوى المنطقي الذي يتعلق بالجانب الاستدلالي، والمستوى الدلالي الذي يتعلق بمعاني النص، والمستوى التركيبي الذي يتعلق بالجوانب اللغوية والبلاغية. ووجود هذه المستويات يستوجب ترجمة النص الواحد ثلاث ترجمات مختلفة باختلاف هذه المستويات.

من الواضح أن ما يسميه الأستاذ عبد الرحمن ترجمة استكشافية لا علاقة له بالترجمة. لأن الترجمة الحقيقية تستدعي نقل أفكار النص الأصلي، أو معارفه وتصوراته، بالطريقة المناسبة وليس أكثر. وهذا النقل يحتاج إلى الإتقان في الجانب العلمي والأمانة في الجانب

---

(25) الترجمة الاستكشافية هي نفسها التي سماها الكاتب «الترجمة التأصيلية» في كتابه **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، ومثالها ترجمة الكوجيتو الديكارتي إلى الصيغة التالية «انظر تجد» وهي ترجمة بعيدة عن الصيغة الأصلية "Je pense donc je suis" التي ترجمت بـ«أنا أفكر فأنا إذن موجود». انظر بخصوص ذلك مثلاً نقد علي حرب في كتابه **الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 1998، ص 147.

الأخلاقي، ولا علاقة للترجمة بالإبداع الذي يتعلق عادة بالموضوعات المتخيلة كما هي فنون الشعر والقصة والموسيقى. . .

إن ما يسميه عبد الرحمن ترجمة استكشافية لا يزيد عن كونه تشويهاً للنص وخيانة لأفكاره ورؤاه على أساس مبررات واهية عنوانها الكبير الاستقلال عن وصاية النص. إن التصرف في النص الأصلي على هذا النحو، لا يعني شيئاً سوى ممارسة الوصاية على المتلقي. إن الترجمة كما يقترحها عبد الرحمن تعكس استهانة بعقل القارئ، ورسوخاً لعقلية استبدادية، تريد إخضاع الآخرين لوصايتها. . . لقد تصور الأستاذ عبد الرحمن الذي يتحدث كثيراً عن الأخلاق أن الترجمة المتقنة والأمينة ليست إلا تبعية للنص، ونسي أن هذه الترجمة ليست إلا وسيلة للتعرف إلى أفكار الآخرين وعلومهم وإبداعاتهم. وهي لا تعني أبداً القبول بمضامين النص الأصلي كما هي دون نقاش. ثم ما رأي الأستاذ عبد الرحمن لو مارس بعضهم ترجمة القرآن الكريم، أو حتى كتبه هو إلى اللغات الأخرى بهذه «الطريقة الاستكشافية»؟ ألا يكون ذلك تشويهاً للنص القرآني هو أول من يرفضه؟.

القراءة الحداثية للقرآن

تَشيع في العالم الإسلامي اليوم قراءات للقرآن الكريم يحاول أصحابها نسبتها إلى الحداثة من أجل القطع مع القراءات التراثية التي أورثت المسلمين التخلف والجمود، وافتتاح مرحلة تفسيرية جديدة تؤسس لإبداع كل جديد.

وإذا كانت القراءات التراثية قراءات اعتقادية تسلم منذ البداية بإلهية النص القرآني وعصمته، فإن القراءات الحداثية تدعي لنفسها أنها

قراءات انتقادية تريد أن تمارس نقدها على آيات القرآن كلها أو بعضها كما نجد ذلك عند رموزها محمد أركون وعبد المجيد الشرفي ويوسف صديق ونصر حامد أبو زيد وطيب تيزيني...

ويميز عبد الرحمن بين القراءة الحداثية والقراءة العصرية لأن الأولى تلتزم بالسياق الثقافي والحضاري للحداثة الغربية، أما الثانية التي يجعل الكاتب قراءة محمد شحرور مثالاً عنها، فإنها تَفِيد من مختلف منجزات العصر دون الاشتغال بإعادة إنتاج الأسباب التاريخية الخاصة بهذه المنجزات.

ويعتبر الكاتب القراءات الحداثية قراءات مقلدة اتبعت في تحقيق مشروعها النقدي خططا مختلفة لها أهداف وآليات ومناهج. والهدف الأساس هو إزالة العوائق الاعتقادية من خلال هذه الخطط.

وأول هذه الخطط خطة التأنيس التي تريد نزع القدسية عن النص القرآني ونقل آياته من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري من خلال حذف عبارات التعظيم في وصف القرآن مثل القرآن الكريم أو الكتاب العزيز. واستبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقررة مثل الخطاب النبوي مكان الخطاب الإلهي كما يفعل أركون أو مصطلح الظاهرة القرآنية مكان نزول القرآن...

وهذا ما يؤدي إلى المماثلة بين النص القرآني والنصوص الأخرى ليكون القرآن مجرد نتاج لسياق ثقافي معين، مفتوح على احتمالات متعددة، ويقبل بتأويلات غير متناهية لا تفاضل بينها، بحيث لا يمكن الادعاء بصحة قراءة معينة دون القراءات الأخرى[26]. وهذا يعني فصل

(26) م.ن، ص 180.

النص القرآني عن مصدره المتعالي وربطه كلياً بالإنسان القارئ بدعوى تقريب القرآن من الإنسان إذ لا سبيل لإدراك المقاصد الحقيقية للمتكلم المتعالي. ويعني أيضاً عدم اكتمال النص القرآني بسبب احتمال وجود حذف أو زيادة فيه خدمة لمصالح فئوية معينة.

والخطة الثانية التي تنبني عليها القراءة الحداثية لإزالة العوائق الاعتقادية هي خطة التعقيل. وهي تريد رفع عائق الغيبية الذي يتمثل في الاعتقاد أن القرآن وحي من الغيب، من خلال إخضاع الآيات القرآنية للأدوات المنهجية الحديثة كما هي مناهج علوم الأديان التي استخدمت في الغرب لنقد **الكتاب المقدس** مثل علم مقارنة الأديان وتاريخ اللاهوت وعلم تاريخ الأديان... وكذلك من خلال التوسل بمناهج العلوم الإنسانية كاللسانيات والسيميائيات وعلوم الإناسة والاجتماع والنفس... واستخدام النظريات النقدية والفلسفية المستحدثة مثل البنيوية والتفكيكية والأركيولوجيا والاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي... وفوق ذلك كله إطلاق سلطة العقل في تعامله مع الآيات القرآنية.

وتطبيق هذه العمليات المنهجية على النص القرآني يؤدي إلى اعتبار القرآن الكريم نصاً دينياً لا يختلف عن أي نص ديني آخر. وهذه المماثلة تترتب عليها جملة من النتائج هي:

أوّلاً: تغيير مفهوم الوحي الذي لم يعد علاقة تلقي بين الله ونبيِّه بل أصبح مجرد موهبة يختص بها النبي الإنسان أو وظيفة يختص بها الكائن الحيوان.

ثانياً: الادعاء بعدم أفضلية القرآن على النصوص الدينية الأخرى لاسيما التوراة والإنجيل المتداولين اليوم.

ثالثاً: القول بعدم اتساق القرآن في سوره وآياته منطقياً وتاريخياً، وهو ما يفضي إلى تناقضات في فهم المقاصد واختلالات في فهم مسار الأحداث.

رابعاً: الادعاء بأن القرآن يحمل بنية قصصية وأسطورية بسبب غلبة الاستعارة فيه على الأدلة والبراهين.

خامساً: الدعوة إلى تجاوز الآيات التي تبدو متصادمة مع العقل في العقيدة والتاريخ والأحكام. . .

أما الخطة الثالثة التي تنبني عليها القراءة المقلدة فهي خطة التأْريخ. وتستهدف رفع «عائق الحُكْمية» الذي يحيل إلى الاعتقاد بأن أحكام القرآن ثابتة وأزلية، من خلال ربط الآيات بالسياقات الثقافية والتاريخية التي نزل النص في إطارها وتوظيف مسائل أسباب النزول والنسخ والتنجيم والمكي والمدني في هذا الاتجاه، ومن خلال الادعاء أن المطابقة بين آية الحكم والقاعدة القانونية غير ممكنة لأن عبارة القاعدة القانونية صريحة، أما آية الحكم فقد تأخذ صيغة الأمر وقد تأخذ صيغة الخبر وهو ما يجعل العبارة مجملة أحياناً وظاهرة فحسب أحياناً أخرى. كما أنه مع وجود العام والخاص والناسخ والمنسوخ لا يمكن القطع بطبيعة الحكم بشكل دائم. إضافة إلى إضفاء طابع النسبية على آيات الأحكام والقول إن عددها لا يتجاوز الثمانين آية دون أن تستثنى من ذلك آيات العبادات.

وعلى هذا النحو يصبح القرآن نصاً تاريخياً لا يختلف عن أي نص آخر، وهو ما يلغي المسلمة القائلة أن القرآن فيه بيان كل شيء لأن آيات الأحكام محدودة وهي لا تتجاوز الإطار التاريخي الذي نزلت فيه. وهذا النقص التشريعي لا يمكن أن تسده اجتهادات الفقهاء

لأنها تبقى مجرد اجتهادات بشرية تصيب وتخطئ. وحتى آية إكمال الدين لا تدل عندهم على اكتمال التشريع وإنما تدل فقط على اكتمال التنزيل.

إن آيات الأحكام تفقد صفتها الإلزامية وتصبح مجرد إرشادات، وهذا الأمر ينطبق على أحكام الأسرة كما ينطبق على بعض المعاملات الاقتصادية باستثناء آية الربا، وهو ما يعني تحويل القرآن إلى مجرد كتاب أخلاقي. وحتى التدين نفسه لابد من تحديثه عند أنصار القراءة الحداثية من أجل تخليصه من طابع القسر الذي يحد من حرية الأفراد، ليصبح كل فرد يملك حقه كاملاً في تحديد طريقة تعبده.

نقد القراءات الحداثوية

يأخذ عبد الرحمن على القراءات الحداثية غياب الخصوصية لديها، وانتفاء الفعل الإبداعي الحداثي فيها. فهم لم يفعلوا شيئاً سوى تقليد الآخرين في التعامل مع تاريخهم. لقد خاض مفكرو الأنوار صراعاً مع الكنيسة أدى إلى الانتقال من الاهتمام بالإله إلى الاهتمام بالإنسان، ومن التوسل بالوحي إلى التوسل بالعقل، ومن التعلق بالآخرة إلى التعلق بالدنيا. وكل ما فعله أصحاب القراءة الحداثوية إسقاط هذه الخطط الثلاث: التأنيس والتعقيل والتأريخ على الآيات القرآنية لتكون النتائج هي نفسها التي توصل إليها الأوروبيون في تعاملهم مع الكتاب المقدس.

وهذه الإسقاطات تعكس غياب القدرة لدى هؤلاء على نقد وسائلهم المنقولة، فضلاً عن ضعف استخدامهم لهذه الآليات وإصرارهم على العمل بها رغم أنها أصبحت متجاوَزة، بل إنهم، فوق

ذلك، لا يتوقفون عن تهويل النتائج التي يتوصلون إليها وهي نتائج مكررة توصَّل إليها غيرهم من العلماء الغربيين أو المسلمين.

ومن أجل إضفاء شيء من المشروعية على هذه النتائج التي يتوصلون إليها، نراهم يحاولون البحث عما يشابهها في التراث حتى لو كان قولاً شاذاً أو زائفاً، ليصبح بذلك الفرع أصلاً والزائف حقيقة والشاذ طبيعياً... وعلى هذا النحو يتعمم الشك على كل مستويات النص القرآني ليقرروا «الارتياب في أصل النص القرآني وقدسيته وتماميته وصلاحيته». إن هذا يعني أن القراءات الحداثوية هي قراءات قاصرين وليست قراءات راشدين لأنها ليست إلا تقليداً لما فعله الغربيون مع تراثهم الديني، فهي مجرد إسقاطات آلية تعود إلى عصور ما قبل الحداثة، لأن أصحاب هذه القراءات لم يتخلصوا من واقع الوصاية الذي كان سمة تلك الأزمنة.

وبحسب عبد الرحمن نحتاج إلى قراءة حداثية مبدعة تكون قراءة ثانية بعد القراءة النبوية التي دشنت الفعل الحداثي الإسلامي الأول. و«هذه القراءة الثانية لابد أن تكون قادرة على توريث الطاقة الإبداعية في هذا العصر كما أورثتها القراءة المحمدية في عصرها»[27].

وإذا كانت الحداثة الغربية قد قامت بعد صراع عنيف مع الدين، فإن الفعل الحداثي الإسلامي يقوم على أصل التفاعل مع الدين من أجل أن يكون ذلك مدخلاً «للإبداع الموصول». وهذا يحتاج إلى شرطين مهمين: الأول هو ترشيد التفاعل الديني مع النص القرآني من خلال التوسل بالآلية التنسيقية الانتقادية، والثاني تجديد الفعل الحداثي

---

(27) م.ن، ص 193.

من خلال تحديد هدف يحمل صبغة ايجابية لأن البناء مقدم على الهدم في رأي الكاتب المغربي بعكس القراءات الحداثوية كما يقول.

والقراءة الحداثية ذات الإبداع الموصول تنبني على ثلاث خطط هي:

أولاً: خطة التأنيس المبدعة التي تعني نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري تكريماً للإنسان، وهو يبرر ذلك بقوله إن القرآن خرج عن وضعه الإلهي بعد أن تحقق في لغة بشرية. وفي رأيه ليس في هذا النقل أي إضعاف للتفاعل الديني، ولا أي إخلال بالفعل الحداثي لأن الإنسان لا يستعيد اعتباره من خلال انتزاع نفسه من سلطة الله، بل من خلال التواصل معه وموافقة إرادته من أجل تحقيق أمانة الاستخلاف في الأرض.

ثانياً: خطة التعقيل المبدعة التي لا تعني محو الغيبية كما تفعل خطة التعقيل المقلدة، بل يُقصد بها توسيع العقل من خلال التعامل مع الآيات القرآنية على أساس المناهج والنظريات الحديثة دون إسقاط، وهو ما قد يمكننا من الظفر بأسباب منهجية جديدة تكون قادرة على استكشاف بعض المعالم المميزة للعقل الذي يختص به القول القرآني[28]. كما أن هذا التعامل العلمي مع النص القرآني لا يخل بالفعل الحداثي الذي لا يرفض توسيع آفاق العقل من أجل إدراك التوجهات القيمية للإنسان والارتقاء به من الطور المادي الخالص إلى طور يزدوج فيه المادي بالمعنوي. وعلى هذا النحو تصبح المماثلة التي أقامها أصحاب القراءات الحداثوية بين النص القرآني والنصوص

(28) م.ن، ص 200.

الأخرى لأن الأول نص توحيدي بينما النصوص الأخرى لا تزيد عن كونها نصوص وضعية. وإذا سلمنا فرضاً بالمصدر الإلهي للنصوص الدينية الأخرى، فإن النص القرآني يبقى مهيمناً عليها جميعاً لأنه كان شديد الارتباط بالعقل ورافضاً على نحو صارم لكل الاتجاهات السحرية والأسطورية في التفكير...

ثالثاً: خطة التأريخ المبدع من خلال وصل الآيات القرآنية بسياقها التاريخي على أساس أن التحقق الأول والأمثل للقيم التي يحملها النص القرآني وقع في الفترة الأولى، وكلما تجددت السياقات والظروف يتجدد تحقيق تلك القيم التي تحملها الآيات. وهذا الوصل لا يضر بالفعل الحداثي في رأي الكاتب لأن حكم الآية لا يُمحى بل يُعطى بعداً أخلاقيا إضافة إلى بعده القانوني، لكن البعد القانوني يصبح تابعا للبعد الأخلاقي، وهو ما يعني التخلي عن الحكم كلما تناقض مع الأخلاق لأن الأخلاق ليست مجرد كمالات لا يضر تركها بل هي ضرورات ينحط الإنسان وتختل الحياة بتركها. وعلى هذا الأساس تبطل المماثلة بين النص القرآني والنصوص الدينية الأخرى لأن هذا النص هو النص الديني الخاتم الممتد في التاريخ والمنفتح على المستقبل بما أن الزمن زمنه هو.

من الواضح أن طه عبد الرحمن لا يقدم هنا أي منهج بديل في قراءة النص القرآني وهو يقبل باستخدام المناهج والنظريات الحديثة في قراءة آيات القرآن. وهذا يعني أن الرجل، بعد كل الجهود التي قام بها، عاد إلى المربع الأول ليلتقي في النهاية مع من يسميهم أصحاب القراءات المقلدة على الصعيد نفسه. إن المشكلة في هذه المناهج الحديثة تتحدد في النتائج التي تؤدي إليها والتي تنتهي إلى تقرير

تاريخية النص القرآني في كل مضامينه التشريعية والإيمانية وحتى الأخلاقية، وهو ما يعني القطع على نحو كامل ونهائي مع الإسلام في أبعاده كلها من أجل فتح المجال أمام أطروحات وضعية مستوردة يريد أصحابها الإيهام بنجاعتها وقدرتها على تحقيق أهداف الإنسان المسلم[29].

كما أن الحديث عن قراءة حداثية أولى للنص القرآني أنجزها النبي (ص) مقابل قراءة حداثية ثانية مفترضة، حديث لا أساس له، لأن النبي الذي يملك عصمة القول والفعل لم يقرأ النص القرآني بالمعنى الذي يحيل إلى إمكانية الخطأ في فهم آيات القرآن، والأحرى القول إن النبي طبق كليات النص القرآني بالحكمة التي كانت تقتضيها تلك المرحلة، وهو ما يعني أننا نحتاج اليوم إلى من يملك معرفة القرآن في كل تفاصيله كما حددها النبي (ص)، ويملك حكمة التطبيق من أجل تجاوز أخطاء القراءة وأخطاء التطبيق معاً. وهي الأخطاء التي كان ولا يزال يمارسها كل أولئك الذين نصبوا أنفسهم متحدثين باسم الإسلام دون وجه حق.

لقد أراد الأستاذ عبد الرحمن تقديم رؤية تحاول تبيئة الحداثة الغربية في مبادئها وقيمها في الواقع الإسلامي، لكن ما انتهى إليه لا يزيد عن كونه حلولاً تلفيقية تقدم رؤية سلفية مغلفة بغطاء حداثوي من خلال الزعم بشمولية قيم الحداثة، واعتبارها مبادئ إنسانية ذات جذور

---

(29) سبق أن قدمنا منهجاً جديداً في قراءة النص القرآني في كتابنا **تحرير العقل الإسلامي**، وكتابنا **تكوين النص القرآني**، سميناه «التفهمية القيمية»، وقد حددنا هناك الخطوط التفصيلية لهذا المنهج.

عميقة في التاريخ وامتدادات واسعة في جغرافيا، تجعل منها مبادئ لكل الإنسانية.

لقد أراد الأستاذ عبد الرحمن نقد من يسميهم التقليديين والحداثيين معاً، لكنه لم يقدم شيئاً جديداً وحاسماً، سوى كم كبير من التناقضات. ومع ذلك فإن المفكر المغربي لم يكن يهدف إلى أكثر من حل التناقض الظاهر بين الإسلام والحداثة في المفاهيم والقيم، وهو ما يتناقض مع محاولات الوضعيين العرب الذين لا يتوقفون عن محاولة تزييف النص القرآني من الأساس والتشكيك في مصدره الإلهي كما فعل المفكر التونسي هشام جعيط في كتابه: **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**.

الفصل الثالث

النبي والقرآن
في فكر الوضعيين العرب
هشام جعيط نموذجاً

نقطة البداية التي تعكس خضوعاً غير مبرر لدى الوضعيين العرب لفكر الحداثة الغربية على نحو يكاد يكون مطلقاً، تتحدد في الموقف من النبوة والوحي في الإسلام. لقد استعادت هذه النخب المقولات الاستشراقية كلها، انطلاقاً من التشكيك في المصدر الإلهي للقرآن ونبوة محمد (ص)، وصولاً إلى إقرار المنظومات الفكرية والمنهجية والتشريعية الغربية كلها على حساب كل ما له علاقة بالإسلام. والمثال هنا هو كتاب **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**[1] للمؤرخ والمفكر المعروف هشام جعيط.

يعلن الأستاذ جعيط منذ البداية في هذا الكتاب هدفه في دراسة مسار النبي (ص) من الولادة حتى الهجرة، فهو لا يكتفي بدراسة بيوغرافية لحياة النبي في مكة، بل يريد أيضاً أن يدرس المناخات المحيطة سواء كانت محلية أو عالمية. ويؤكد جعيط أن مرجعه

---

(1) صدر الكتاب في 352 صفحة من القطع المتوسط في طبعته الأولى عن دار الطليعة، بيروت، 2007.

الأساس في دراسة سيرة النبي هو القرآن دون أن يلتزم بذلك دائماً كما سيتضح لاحقاً.

ولا يتردد جعيط في القول إنه يريد أن يدرس هذه السيرة الملتصقة بالماوراء بعيداً عن المعتقد الديني الإسلامي بحجة أن التاريخ علم وضعي يتناول فعاليات بشرية تماماً. وهو هنا يعلن أنه ينطلق من وجهة نظر وضعية تضع العالم الغيبي وإمكانية التواصل معه بين قوسين، ذلك أن الموقف الوضعي يرفض من الأساس وجود هذا العالم الذي يتجاوز المحسوس.

لقد كانت المدرسة الوضعية منذ ظهورها الأول معادية للدين واعتقاداته، وهي لا ترى الحقيقة إلا من خلال منطلقاتها المادية التي لا تقبل من الظواهر التاريخية إلا ما كان خاضعا للشروط الطبيعية في هذا العالم بعيداً عن أي مؤثرات غيبية أو ميتافيزيقية... وهذه المدرسة هي التي ستوجه فكر الحداثة في الغرب، وهي التي ستجعل من العقل الوضعي معياراً أساسياً لا يمكن تجاوزه في دراسة أي ظاهرة إنسانية.

وهذه المدرسة نفسها هي التي ستشكل الأداة المنهجية في قراءة التراث الإسلامي لدى النخبة العلمانية المثقفة في العالم العربي. وكتاب هشام جعيط **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة** سيلتزم حتى النهاية بمعطيات المنهج الوضعي ليكون جعيط نفسه مثالاً عن المثقف الوضعي الذي يسجن نفسه في الحدود التي رسمها هذا المنهج...

لن يخرج كتاب الأستاذ جعيط عما ثبته الاستشراق المعاصر، ولن يكون في النهاية إلا استرجاعاً للمنحى الوضعي الذي انتهى بالاستشراق إلى نفي نبوة محمد (ص) وإلهية المصدر القرآني من أجل

الادعاء ببشرية النص القرآني ونشوئه ضمن الشروط التاريخية والطبيعية.

أزمة المنهج

يضع جعيط نفسه منذ البداية، وهو يسعى من أجل مقاربة الدعوة الإسلامية في بواكيرها، أمام خيارين لا ثالث لهما: **الأول** هو الإقرار مسبقاً بنبوة محمد (ص) وألوهية القرآن. **والثاني** هو الإقرار بعلمانية الظاهرتين النبوية القرآنية ونشوئهما ضمن السياق التاريخي للثقافة الجاهلية.

ويدعي جعيط أن الخيار الأول يعني القبول بمسلمات العقيدة الإسلامية والتوقف عن كل بحث، بينما يعني الخيار الثاني فتح المجال أمام البحث من أجل إنشاء معرفة علمية تتجاوز كل ما هو عامي ومتداول. لكن الحقيقة هي أن جعيط عندما يجعل من المنهج الوضعي خياره في قراءة السيرة النبوية، يتبنى موقفاً مسبقاً لا علاقة له بالموضوعية العلمية، لأن هذا المنهج لا يرى حقيقةً لما تقدمه النبوات وما تدعيه لنفسها.

لقد اعتمد أستاذ التاريخ الإسلامي منهجاً وضعياً يتضمن رؤية مسبقة لا علاقة لها بالموضوعية العلمية، ولأجل ذلك جاء كتابه قراءة وضعية ذات منطلقات مادية لظاهرة دينية مفارقة، فكانت النتيجة تزييفاً لظاهرة النبوة، وقطعاً للنص القرآني عن مصدره الإلهي، ورفضاً لكل ما يخرج عن اليومي والمعتاد. وهذا يعني أن جعيط يقع في مصادرة غير علمية تعلن نتائج البحث قبل الشروع فيه لتصبح المادة التاريخية موضوع تعسف من خلال الإهمال أو التضخيم أحياناً، والتوجيه أو

التأويل أحياناً أخرى دون أن تكون هناك قرائن تساعد على ذلك... وهذا ما جعل من كتاب جعيط بحثاً دغمائياً يريد تبرير أفكار مسبقة بكل وسيلة.

إن الدراسة العلمية هي التي تضع أمامها فرضية تسعى للتأكد من صدقيتها من خلال البحث والتدقيق والتحقيق. والباحث المسلم لا يضيره في شيء أن يجعل من نبوة محمد (ص) وألوهية المصدر القرآني فرضية يسعى للتأكد من صحتها بالوسائل العلمية والمنطقية... وهذا ما لم يفعله جعيط الذي راح يدعونا منذ البداية إلى الإقرار بعلمانية الظاهرة النبوية ووضعيتها.

إن الانطلاق على أساس مفهوم وضعي للدين، لا يعترف من الأساس بوجود الله، لا يعني شيئاً سوى الحكم عليه سلفاً بأنه مجرد نتاج للعقل البشري إبداعاً وإضافة وإفادة... لأن الفلسفة الوضعية نفت بشكل دائم أي إمكان للتواصل بين الإنسان والعالم الغيبي، ورأت في ذلك مجرد هلوسات وأوهام يتصور صاحبها أنه يتلقى وحياً.

ولذلك فإن جعيط عندما يتحدث عن الحياد والموضوعية في هذا الكتاب لا يقول الحقيقة، لأن الحياد في البحث التاريخي لا معنى له. فإذا كان هذا الحياد يعني اللاموقف، فإن جعيط قد اتخذ موقفاً منذ البداية. حتى الموضوعية العلمية كان جعيط بعيداً عنها، لأن الموضوعية العلمية تعني اللجوء إلى النصوص من أجل استنطاقها دون تعسف أو تضخيم أو إهمال... في الوقت الذي نجد فيه هذا المؤرخ العربي كثيراً ما يطلق أحكاما تناقض المادة التاريخية في وضوحها. إن الموضوعية العلمية تملي على الباحث، عندما لا يقتنع بشيء ما، وفي

الوقت نفسه لا يملك الدليل على خلافه، أن يتوقف عن الكلام ويعلق الحكم.

إن جعيط يعترف بأنه يقدم أفكاراً لا يمكن البرهنة عليها في الكثير من الأحيان عندما يقول: «ولي هنا آراء متعددة تتنافى في كثير من الأمور مع معطيات السيرة والمصادر الأخرى. والآراء في بعض الأحيان يمكن البرهنة عليها وفي أحيان أخرى يصعب ذلك، فنكتفي عندئذٍ بالتساؤل الحذر وطرح الإشكال»[2]. لكن جعيط لم يلتزم بهذا الحذر وبدأ في إطلاق آراء مناقضة لكل ما تقوله المصادر التاريخية دون تقديم دليل واحد.

عوْرَبة الاستشراق

امتدت حركة الاستشراق على مدى قرن تقريبا، وهي الفترة التي التي انطلقت فيها حركة الاستعمار على مستوى العالم العربي على نحو خاص من (1860-1960م) ليكون المستشرقون بمثابة الممهدين له من خلال بحوثهم ودراساتهم. فالهدف الأساس كان التعرف إلى ثقافة الشعوب المستعمرة من أجل تحديد طريقة التعامل معها وإخضاعها. لكن جعيط يتجاهل هذا الهدف الأساسي الذي يتوخاه الاستشراق، ولا يتحدث إلا عن الهدف المعرفي له من خلال اهتمامه بعلوم الماضين وفنهم وأدبهم[3].

---

(2) هشام جعيط، **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**، م. ن، ص 16.

(3) م.ن، ص 10. وهذا لا يعني عدم وجود مستشرقين يملكون الكثير من الموضوعية في بحوثهم ودراساتهم، ولم تكن لديهم أي علاقة مباشرة مع الأنظمة الاستعمارية.

لقد كان هدف الاستشراق، في جزء منه، التشكيك في المصدر الإلهي للإسلام، وتحطيم الصورة المثالية للنبي (ص) في أذهان المسلمين من أجل فك الارتباط بين المسلم وعقيدته التي تمثل الأساس لقوته المادية وتميزه الثقافي. وهذا الاتجاه نجده خاصة لدى المستشرق الأكاديمي، فحركة الاستعمار كانت في الحقيقة تعرف أن الإسلام هو مصدر قوة الإنسان المسلم في مقاومته للمحتلين.

سيتلقف هشام جعيط رسالة الاستشراق ليكون خطه استمراراً للخط الاستشراقي، وهذا هو شأن الوضعيين العرب الآخرين، كل على طريقته. لن يخرج جعيط عن هذا الأفق التشكيكي في نبوة محمد (ص) وإلهية المصدر القرآني الذي صاغه المستشرق الألماني تيودور نولدكه (1836-1930) في كتابه **تاريخ القرآن** الذي أصدره سنة 1860م وصدر في ترجمته العربية سنة 2004م. لقد ذهب هذا المستشرق منذ ذلك التاريخ إلى أن «جوهر النبي يقوم على تشبع روحه من فكرة دينية ما تسيطر على أخيرا فيتراءى له أنه مدفوع بقوة إلهية ليبلغ من حوله من الناس تلك الفكرة على أنها حقيقة آتية من الله...»[(4)].

النبي الذي كان يعيش العزلة والتحنث في الجبال والمغارات، بحسب نولدكه، كانت تعتريه حالات من الاضطراب النفسي والغيبوبة التي تحيله إلى عالم من الأحلام والرؤى يتوهم معها الاتصال بقوى غيبية مفارقة. ومن أجل ذلك «اعتبر ما حرك نفسه أمراً موحى به منزلاً

---

(4) تيودور نولدكه، **تاريخ القرآن**، ترجمة جورج تامر، بيروت، 2004م، ص 156.

من السماء ولم يختبر اعتقاده إطلاقاً بل اتبع غريزته. . . اعتبر هذه الغريزة صوت الله الذي أتاه وهذا ما ينتج الفهم الحرفي الظاهر للوحي الذي يقوم عليه الإسلام. . .»[5]، إن جعيط لا يفعل أكثر من ترديد ما كان يقوله نولدكه. الوحي عنده ليس علاقة بين ذاتين حقيقيتين هما الله والنبي، وإنما هو «حالة من الإيحاء الداخلي، عن طريق الصوت الداخلي الملهم في فترات الانخطاف والذي اعتبره محمد بكل حماس وحياً إلهياً من الخارج. . .»[6].

وعلى هذا النحو سيكون الإسلام مجرد نسخة عربية عن المسيحية عندما يقول لنا الأستاذ جعيط: «كمؤرخين يجب أن نقر بتأثير المسيحية السورية على اسكاتولوجيا القرآن وعلى قسم وافر من الأفكار والتعابير. . . لكن التأثيرات المسيحية لا تتوقف هنا، فالإحالات على التراث المسيحية من كل حدب وصوب كثيرة جداً. الأناجيل، كتابات الرسل، الأناجيل المزيفة وهي متعددة وكانت تتجول بكثرة في تلك الفترة، بل حتى آثار آباء الكنيسة. . .»[7].

وهذا الكلام لا يختلف في شيء عما كان يقوله المستشرق الألماني نولدكه الذي يدعي: «أن الإسلام في جوهره دين يقتفي آثار المسيحية أو بعبارة أخرى: إن الإسلام هو الصيغة التي دخلت بها المسيحية إلى بلاد العرب كلها»[8].

إن هذا كله يجعل كتاب هشام جعيط مرتهنا بالكامل للمنهج

---

(5) م.ن، ص 6.
(6) **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**، م. س، ص 156.
(7) م.س، ص 186.
(8) **تاريخ القرآن**، م.س، ص 164.

الوضعي والسياق النظري الاستشراقي الذي لم يكن مستعداً للإقرار بحقيقة نبوة محمد (ص) بسبب خلفيته الدينية اليهودية أو المسيحية التي تمنعه من ذلك، أو بسبب أيديولوجيته الوضعية التي تزيف كل الأديان ولا ترى فيها سوى ترهات. إن منتغمري وات هو مثال عن المستشرق المسيحي الذي يصرح أن مسيحيته تمنعه من التصديق بنبوة محمد (ص)، كما أن مكسيم رودنسون هو مثال عن المستشرق الماركسي الذي يحمل بقوة إيديولوجيته التي تمنعه من الاعتراف بإمكان نبوة محمد وإلهية المصدر القرآني تماماً كما تمنعه من الاعتراف بسائر الأديان...

ويبدو لنا أن هذا الجزء الثاني من السيرة النبوية، لا يمثل تواصلاً حقيقيا مع الجزء الأول بقدر ما يما يمثل قطيعة معه لولا بعض الفقرات التي كان يلمح فيها جعيط هناك إلى ما سيتناوله هنا في هذا الكتاب بوضوح أكبر. لقد كان جعيط في الجزء الأول: «الوحي والقرآن والنبي» أكثر تفهما لظاهرة الوحي والنبوة وأقرب إلى المعقول الإسلامي رغم أنه كان يفعل ذلك تقية في ما يبدو. لكنه في هذا الكتاب يقع، بشكل سافر، في قبضة النزعة الوضعية ليبدو مفكراً مادياً يرفض أياً من مقولات الدين وغيبياته...

وهذه النزعة هي التي جرته إلى الحديث عن عملية «تثاقف مع بلاد الشام»[9] خضع لهما القرآن من خلال الإقرار بوجود تأثيرات مسيحية مباشرة وكثيرة في متن النص القرآني. وهذا التسليم بتناص القرآن مع غيره من النصوص المسيحية ليس إلا استنتاجاً استشراقياً لا

(9) جعيط، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، م.س، ص 164.

يستند إلى أدلة مادية موثوقة بقدر ما ينطلق من تخمينات واهنة.

وهو على كل حال ما يقر به جعيط نفسه عندما يقول «إن التأثير المباشر السوري أيضاً يدخل في مجال التخمينات والافتراضات وليس لنا أي شاهد على ذلك»[10]. ومع ذلك ينغمس جعيط في البحث عن ألفاظ أو معاني متشابهة بين القرآن ونص إنجيلي مفترض اعتبر أنه من الصعب نفي اطلاع النبي عليه ليقول لنا في النهاية «من دون المسيحية الشرقية - السورية لم يكن ليظهر محمد وإلا فلا نرى كمؤرخين حلاً للإشكال..»[11]. يقول ذلك كما لو كان المؤرخ لا حق له في أن يضع أمامه أكثر من فرضية ليرجح في النهاية الفرضية الأقوى. وعليه بحسب جعيط أن يكون وضعياً دغمائياً حتى يكون مؤرخاً.

النبي ومحيطه

يذهب جعيط إلى أن التطور الاجتماعي في مكة هو الذي أفرز النبي (ص) بوصفه مصلحاً كبيراً ومؤسس دولة. وقد استنجد الرسول بالدين، لأن إصلاحاً جذرياً لا يمكن من دونه في مجتمع يهيمن عليه الدين. ويزعم جعيط مرة أخرى أنه يقول ذلك بوصفه مؤرخاً لا بوصفه مسلماً، كما لو كان الوصفان لا يجتمعان. إن جعيط يريد في الحقيقة أن يمرر أفكاره المنكرة للوحي والنبوة دون أن يثير عليه أحداً، ذلك أن ما يقوله جعيط يجرد النبي من نبوته ليجعل منه مجرد مصلح استخدم الدين لخدمة أهدافه.

---

(10) م.ن، ص 174.

(11) م.ن، ص 164.

ولد النبي (ص) بحسب جعيط عام 580م وليس عام 570 كما هو معروف. وعام 570م هو عام الفيل كما تورد السير، لكن جعيط يشير إلى أن النقوش تبين أن هجمة أبرهة وقعت سنة 547م، وهو ما يعني إن النبي ولد في هذه السنة. وهذا ما لا يقبله جعيط نفسه ليذهب مباشرة إلى القول إن النبي ولد 580م دون أن يقدم دليلاً واحداً. وحتى كلامه عن النقوش التي تشير إلى أن حملة أبرهة وقعت سنة 547م، ليس موثقاً.

ويستنتج جعيط تبعا لذلك أن النبي بعث في سنة 610 عندما كان عمره 30 سنة، وليس 40 سنة كما تجمع السير والتواريخ. وهذا يعني بالنسبة له أن النبي توفي عن نيف وخمسين سنة. والمبرر الوحيد الذي يسوقه هو أن الرقم 40 رقم سحري لدى الساميين، وأن كتب السير تأثرت بذلك فجعلت سن النبي 40 سنة عند المبعث، وهو مبرر لا طعم له...

والنبي (ص) هاشمي من جهة الأب فهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي... أما أمه فهي آمنة بنت وهب من بني زهرة. ولا يشك جعيط في نسب النبي وقرشيته كما تفعل المستشرقة كُرون[12]. وهو يستنجد بالقرآن ليؤكد ذلك: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾[13].

أما عبد المطلب فيرى جعيط أن مجموعة من الأساطير في العهد العباسي تملقاً[14]، وكل ما قيل حول بني هاشم وأهميتهم في قريش

(12) م.ن، ص 144.

(13) الجمعة: 2.

(14) تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، م.س، ص 144.

لا أساس له بالنسبة إلى صاحبنا. فقد كانت بالنسبة إليه سلالة ضعيفة ومهمشة في العدد والثروة، وشرفها الوحيد يأتي من انتمائها لعبد مناف وقصي. إنه ينفي أن يكون لبني هاشم أي نوع من السيادة في قريش قبل الإسلام، وحتى عبد المطلب يجرده من ذلك ويقول: «لم يكن له موقع يذكر مع أبناء طبقته في السن مثل المغيرة المخزومي وأمية الأكبر وخلف الجمحي وحتى ممن هم أصغر منه وعايشوه كهشام بن المغيرة وحرب بن أمية»[15].

حتى قصة المنافرة بين عبد المطلب وأمية يرفضها رغم وجودها في المصادر المختلفة. وهنا يتضح مزاج جعيط الذي يتخذ مواقف متشنجة من الهاشميين عامة، والطالبيين على نحو خاص. من المؤكد أن عبد المطلب لم يكن سيد قريش المطلق، لأنه لم يكن هناك سيد مطلق أصلاً. ولكنه، بلا شك كان أحد سادتها الكبار بما أن السيادة كانت موزعة بين وجهاء قريش. ثم إن بني هاشم لم يكونوا جميعاً فقراء، فقد كان العباس ثرياً لاشتغاله بالربا، وكان أبو لهب أيضاً ثرياً بسبب التجارة. وحتى أبوهم عبد المطلب لم يعرف عنه فقر وهو الذي فدى ابنه عبد الله بمائة ناقة كما تورد السير.

واتهام جعيط للعباسيين بالضغط في اتجاه إعلاء شأن بني هاشم، لا يستقيم عندما يتعلق الأمر بأبي طالب وبنيه لأن هؤلاء كانوا خصوماً لهم ومنافسين. إن مثل هذا الضغط مجرد تخمين لا دليل عليه، لأن المعروف هو أن معاوية ثم الأمويين من بعده كانوا يمنعون الرواية في فضل الهاشميين، وفي المقابل كانوا يشجعون وضع الأحاديث

---

(15) م.ن، ص 252.

واختلاق السير. وهو الأمر الذي أدى إلى ضياع الكثير من الروايات في شأن بني هاشم.

وبعد أن يقلل جعيط من أهمية بني هاشم يطرح سؤاله الماكر: كيف أمكن لمحمد أن يخرج من هذا الوسط الهاشمي الخامل مادياً واجتماعياً وفكرياً؟. إنه يعتبر أن أبا لهب وحده النابه بين أعمام النبي، لأنه عارض ابن أخيه بعنف. وهو يشير أيضاً إلى «نباهة» عم آخر للنبي اسمه أبو سفيان بن الحارث لأنه كان يهجو الرسول بشعره. أما الآخرون، فباستثناء أبي طالب، فإنه لا ذكر لهم عند جعيط. لقد أصبح معيار النباهة لدى هذا الرجل معاداة النبي. إنه يتجاهل علياً وحمزة وجعفر وحتى العباس والآخرين. . .

صحيح أن بني هاشم لم يكونوا عشيرة كبيرة من حيث العدد، ولم يكونوا عشيرة ثرية كما هو شأن بني أمية وبني مخزوم. . . لكن ذلك لا ينفي أبداً موقعهم المتقدم في قريش بسبب حضورهم المعنوي وانحدارهم من قصي. المال لم يكن وحده ما يصنع القيمة الحقيقية للأفراد، بل كانت هناك عوامل أخرى تتعلق بحكمة الشخص وأخلاقه ونسبه ودينه. . .

ويدعي جعيط أن النبي هو من سمى أباه عبد الله، وأن أباه كان له اسم آخر دون أن يقدم ربع دليل على ما يقول. وهو يشكك في اسم أبيه فقط لأنها صدفة غير معقولة -في رأيه- أن يكون محمد رسول الله (ص) وأبوه اسمه عبد الله!. ويقرر جعيط أن عبد الله مات وابنه صغير السن، ولم يمت قبل أن يولد كما تشير بعض الروايات. أما جده عبد المطلب فقد مات، في رأيه، قبل أن يولد، بعكس ما تثبته السير والتواريخ، دون أن يقدم ما يثبت كلامه. كما

يرفض جعيط أن يكون النبي قد أنجب ابناً، خلافاً لكل التواريخ والسير التي تثبت أن النبي كان له أكثر من ولد مثل عبد الله والقاسم وإبراهيم رغم أنهم ماتوا صغاراً. لكنه يأتي بدليل هذه المرة، وهذا الدليل هو أن النبوة لا تورَّث[16]! يقول ذلك كما لو أن ابن النبي لا بد أن يكون نبياً هو الآخر.

أما اسم النبي (ص) نفسه، فلم يسلم من شكوك جعيط ليقول لنا إن اسمه لم يكن محمداً، بل كان له اسم آخر. فتسمية محمد لا ترد في القرآن إلا في الفترة المدنية في أربعة موارد. والعلاقة مع المسيحيين واضحة بخصوص اسم النبي لأن إنجيل يوحنا يذكر كلمة باراكليتس (paracletos) التي ترجمت إلى اللاتينية بكلمة advocatus وإلى الفرنسية بكلمة consolateur وتعني «المواسي بعدي». ثم يقول إنه لا شك في أن عبارة محمد مأخوذة من السريانية على أساس أن الأمير الغساني الحارث بن جبلة الذي كان يتمتع منذ سنة 561م بلقبي البطريق والفيلاركس الرسميين. ويشير نولدكه إلى أن البطارقة كان يطلق عليهم لقب vir illustris وقد نقل هذا اللقب إلى السريانية بكلمة محمدان وأطلقوه على الأمراء الغساسنة[17].

ومن هنا يصل جعيط إلى القول بأن محمداً هو عبارة تفخيم ورفعة اتخذها النبي لنفسه في المدينة بعد أن ارتفع مقامه. محمد لقب للنبي وليس اسماً مثلما كان المسيح لقباً لعيسى بن مريم. وإذا كان محمد لقباً للنبي اتخذه لنفسه في المدينة بعد أن علا مقامه، فماذا كان

(16) م.ن، ص 147.
(17) م.ن، ص 148.

اسمه الحقيقي؟. يقول جعيط إن اسمه كان «قثم» منذ ولادته ولكن المصادر أخفت هذا الاسم. وهو يستند إلى رواية في «أنساب الأشراف» للبلاذري يقول فيها بخصوص عبد الله والد النبي (ص): «ويكنى أبا قثم ويقال أبا محمد»[18]. لكن هذه حجة ضعيفة، في ما نرى، لأن الرجل قد يكنى باسم ليس هو اسم ابنه كما يقال: أبو لهب وأبو جهل.. فقد يكون عبد الله قد لقب بأبي قثم لأنه صاحب معروف ورجل خير، فقثم تعني في اللغة «مجمع الخير».

لكن هناك رواية أخرى لا يوردها جعيط نجدها في «السيرة الحلبية» تقول إن عبد المطلب أراد أن يسمي حفيده «قثم» إحياء لذكرى عم له كان يحمل هذا الاسم لكنه توفي صغيراً. غير أن آمنة أم النبي قالت إنها رأت في المنام أن اسمه «محمد»[19]. وإذا صحت هذه الرواية، فغاية ما تدل عليه نية عبد المطلب في تسمية حفيده بهذا الاسم، لكن ذلك لم يتحقق قطُّ بسبب اعتراض أمه التي قررت أن تسميه محمداً.

ولذلك لا مجال للقول إن النبي اختار لنفسه اسم محمد بعد أن أصبح نبياً ليكون هذا الاسم في الأصل صفة غلبت على اسمه الحقيقي. فقد كانت قريش تدعو النبي قبل البعثة بهذا الاسم وكانت تلقبه بالأمين والصادق. ولو كان النبي معروفاً بغير اسم محمد لكان الملأ القرشي يدعوه بذلك، ولما أمكن للمصادر إخفاؤه. ثم إنه لا يوجد أي مبرر لإخفاء هذا الاسم، لأنه اسم جميل ويحمل معاني جميلة.

---

(18) م.ن، ص 149.

(19) علي بن برهان الدين الحلبي، **السيرة الحلبية**، دار المعرفة، بيروت، ج2، ص 123.

دور أبي طالب

كان أبو طالب يؤدي دور الوسيط بين النبي وقريش، ولو أعلن إسلامه لما كان بإمكانه إن يؤدي هذا الدور. وإخفاء أبي طالب لإسلامه جعل فريقاً من المسلمين يتهمه بالكفر حتى آخر نفَس من حياته. إن جعيط لا يتناول هذه المسألة، غير أنه لابد لنا من من التأكيد أن حماية أبي طالب لم تكن فقط منطلقة من علاقة النسب، ثم كفالته للنبي بعد عبد المطلب، ولكنها كانت أيضاً منطلقة أيضاً من إيمان أبي طالب برسالة النبي، وهو الإيمان الذي حرص على إخفائه ليكتفي بالإشارة إليه من بعيد من خلال بعض الكلمات أو الأشعار التي كان يطلقها.

ويرفض جعيط وجود طلب من الملأ القرشي إلى أبي طالب لتسليم النبي (ص)، لأن ذلك بالنسبة إليه «لا معنى له في الأعراف القبلية، محمد محمي طبيعياً من القتل وحتى من الأذى البدني بقوانين الثأر التي تتقمصها كل عشيرة بني عبد مناف وليس فقط سلالة بني هاشم»[20]. ودور أبي طالب كان حماية النبي من الأذى النفسي وإعطائه الحرية التي يحتاجها في دعوته... فهو ينفي حتى مجرد النية أو التفكير في قتله. وهنا يتهم جعيط ابن إسحاق بالتشيع أو مداراة بني العباس، فهو بالنسبة إليه يريد أن يرفع من شأن حماية أبي طالب ومن وراءه بني هاشم[21].

لكن الحقيقة هي أن ابن إسحاق لا علاقة له بالتشيع. كما أن

---

(20) **تاريخية الدعوة المحمدية**، م.س، ص 221.

(21) م.ن، ص 221.

كتب التاريخ والسير الأخرى تثبت كلها حرص قريش على قتل النبي، وعندما فشلت بسبب رفض أبي طالب تسليمه، بالغت في إيذائه لتسلط عليه السفهاء والأطفال... فيما كان الملأ يطلقون كلماتهم الساخرة والمستهزئة، وهنا كان تدخل أبي طالب مرة أخرى أساسياً في الحد من ذلك والحؤول دون استفحاله.

لقد نجح أبو طالب في صد قريش وحماية النبي، ومن أجل ذلك استطاع الرسول أن يجد مساحة كافية من الحرية ليحرك دعوته... بل إن أبا طالب وبني هاشم عموماً ومعهم بني المطلب سيقاسمون الرسول (ص) الكثير من الأذى عندما سيخضعون جميعاً لحصار اقتصادي واجتماعي فرضته عليهم قريش ودام لسنتين أو أكثر.

لكن جعيط الذي يصر على سلب بني هاشم أي دور في حماية النبي، يرفض ما تورده المصادر عن الصحيفة والحصار، ويلجأ كالعادة إلى اتهام ابن إسحاق باختلاق الرواية. إنه يرفض الرواية بتفاصيلها؛ اللجوء إلى الشعب والمقاطعة الاقتصادية فلا بيع ولا شراء من بني هاشم، والمقاطعة الاجتماعية فلا تزويج لهم ولا زواج منهم.

وعندما يورد ابن إسحاق قصيدة منسوبة إلى أبي طالب يشكو فيها لامبالاة بني عبد مناف وأذى بعضهم للنبي، يعتبرها جعيط ملفقة ومنسوبة إلى أبي طالب دون حقيقة متابعاً في ذلك منتغمري وات[22].

ومهما يكن، فقد فشلت قريش في النيل من النبي بسبب حماية أبي طالب لتنتقل بعد ذلك إلى اضطهاد المؤمنين المستضعفين أو أولئك الذين ينتمون إلى عشائر أقل وجاهة وشرفاً. لكن من غير

---

(22) م.ن، ص 222.

الواضح إذا ما كانت الفتنة التي تعرض لها المستضعفون متزامنة مع الأذى الذي كان يتعرض له النبي أم أنها كانت متأخرة عن ذلك زمنياً. وفي كل الحالات لا أحد بإمكانه نفي هذه الفتنة لأن القرآن تحدث عن ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَتَنُوا۟ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا۟ فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ ٱلْحَرِيقِ﴾[23]. ولم يجد جعيط طريقة للقول إن الفتنة متأخرة زمنياً سوى الزعم بأن هذه الآية منضافة، وأنها من الفترة المكية الثانية متابعاً في ذلك نولدكه وبلاشير.

ويرفض جعيط أن تكون هناك هجرتان إلى الحبشة ويعتبر أن الهجرة الثانية ليست إلا رجوع بعضهم إلى الحبشة، وهو في ذلك يوافق منتغمري وات لكنه يخالفه عندما يتحدث عن وجود مشاحنات بين أبي بكر وعثمان ابن جدعان لأن المصادر ليس فيها شيئاً من ذلك، ولأن أبا بكر لم يهاجر أصلاً إلى الحبشة تماماً مثل علي وحمزة وزيد والمفتونين الذين صمدوا في وجه قريش.

ورغم أنه يقر بوجود هجرة واحدة على الأقل إلى الحبشة، إلا أنه ينفي قصة سفارة عمرو بن العاص، ويقول إنها من صنع الخيال في محاولة للدفاع عن ابن العاص صاحب التاريخ المشين قبل الإسلام وبعده، ولكن من طرف خفي. لقد أوردت السير سفارة عمرو ابن العاص صحبة عمارة بن الوليد من أجل تحريض النجاشي ضد المسلمين المهاجرين، ولا يرفض هذه الرواية سوى البلاذري كما يعترف جعيط نفسه. ومن الناحية المنطقية، فإن سفارة عمرو بن العاص معقولة تماماً، فقد كان في تلك المرحلة ضمن الجبهة

(23) البروج: 10.

المضطهدة للمسلمين، وكانت له علاقات مع النجاشي تخوله القيام بمثل هذه السفارة.

وفاة أبي طالب

سيموت أبو طالب، وسيموت معه في أوقات متقاربة الجيل القديم من سادة قريش أمثال أبي أحيحة والوليد بن المغيرة والعاص بن الوائل والأسود بن المطلب. وسوف يأخذ مكانهم جيل جديد هو جيل النبي (ص) نفسه كما هي حالة أبي جهل وأبي لهب وأبي سفيان. . . وهؤلاء كانوا يرون النبي مزاحماً لهم في سلطتهم المعنوية خلافاً لآبائهم الذين كان همهم المحافظة على الآلهة والنظام الاجتماعي السائد.

لقد غيب الموت خصوم النبي من الطبقة الأولى من ذوي الأسنان، لكنه غيب أيضاً أبا طالب الذي كان الحامي للنبي. لكن جعيط يحاول دائماً التقليل من شأن أبي طالب وأهمية دوره مدعياً أن التشيع هو الذي بالغ في ذلك[24]. وهي حجة لا تستقيم لأن العكس هو الصحيح، فهذه المصادر دونت في العصر العباسي، وكانت متداولة شفاهياً في العصر الأموي، ومن المؤكد أن الكثير من المعطيات قد غيبت بسبب معاداة الأمويين والعباسيين معاً لبيت أبي طالب. وهذا يعني أن دور أبي طالب ربما كان أكبر مما تورده السير.

ويشير ابن سعد في طبقاته إلى أن أبا لهب أصبح بعد وفاة أبي

---

(24) تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، م.س، ص 285.

طالب سيد بني هاشم وكان يريد أن يؤدي دور أخيه في حماية النبي. يقبل جعيط ذلك ويعتبره ممكناً[25]. لكن هذا مستبعد في رأينا، لأن الدور الذي كان يؤديه أبو طالب كان منطلقاً من إيمانه برسالة محمد (ص)، ولم يكن مجرد عاطفة تجاه ابن أخيه. في حين كان أبو لهب عدواً مباشراً للنبي منذ البداية، وكان شديد الأذى له. والمنطقي هو أن يستغل غياب أبي طالب لتكثيف أذاه للنبي لا أن يحميه. وهذا ما حصل بالفعل في الحقيقة.

ثم يقول ابن سعد أن أبا لهب سحب حمايته للنبي بعد أن سأله عن مصير عبد المطلب فأجابه: إنه في النار. وهنا يرفض جعيط ذلك لأن القرآن يقول إن التعذيب مقترن بتكذيب الرسل، وهذا صحيح لكنه ليس كافياً لأن الإنسان محاسب على أي حال عن مدى احترامه لقناعاته العقلية ومدى التزامه بالقيم الإنسانية التي يقرها العقل. والأجدر القول إن عبد المطلب كان موحداً، فقد كان من الحنفاء الذين رفضوا عبادة الأصنام وأصروا على التوحيد[26].

وبموت أبي طالب فقد النبي (ص) سنده القوي. وبحسب جعيط، حتى بني هاشم تركوه وحيداً يواجه قدره، فقد كان هناك قرار قرشي بنفي النبي وإخراجه من مكة، وهذا ما يفسر رحلته إلى الطائف[27]. لكن الحقيقة هي أن النبي اضطر للخروج، ولم يتم إخراجه بشكل مباشر. لقد تكالبت قريش على النبي كما لم تفعل من

---

(25) م.ن، ص 231.

(26) طالب السنجري، **حياة محمد..**، دار الطالب، بيروت، د.ت، ص 16.

(27) **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**، م.س، ص 235.

قبل. . . ولم يجد النبي من حل سوى الخروج والبحث عن ملجأ[28].

إنها لم تطرده من مكة، ولكنها بالغت في إيذائه، ولم يكن أمام النبي سوى الابتعاد والخروج لتجنب ذلك. وعلى هذا الأساس كان النبي مضطراً للخروج إلى الطائف ولم يكن مكرهاً عليه رغم أن ثقيفاً كانت معادية للإسلام، وكان النبي يعلم ذلك. كانت رحلة لجوء، ولم تكن عملية تسفير.

وعندما اضطر النبي للعودة إلى مكة بعد أن لقي صداً عنيفاً وأذى من سادة ثقيف، كان لا بد له من مجير. استجاب له المطعم بن عدي سيد نوفل، وهو من بني عبد مناف بعد أن رفض آخرون إجارته. ولا يوافق جعيط المصادر التي تقول أن الإجارة استمرت لشهرين فقط، ويرجح أن تكون استمرت لسنة أو سنتين أي حتى قرار الهجرة إلى يثرب[29].

كان موت أبي طالب مصيبة على النبي، وهو لذلك سمى العام الذي توفي فيه عمه عام الحزن، فقد كان يعرف أن قريشاً ستضاعف أذاها له. ولأجل ذلك كان لابد للنبي من البحث عن قاعدة جديدة بعد أن فشلت رحلة الطائف. وهنا يلاحظ جعيط أن القرآن بدأ يستخدم صيغة «أيها الناس». وهو يقول إن المقصود هنا هم العرب خارج مكة. ربما كان ذلك صحيحاً، لكن الذي لا أساس له هو الاستنتاج الذي توصل إليه جعيط وهو أن النبي بعث إلى العرب خاصة مثلما بعث سائر الأنبياء إلى أقوامهم، لأن القرآن يلح على

(28) ابن هشام، السيرة، تهذيب هارون عبد السلام، دار الفكر، بيروت، د.ت، ص 90.

(29) **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**، م.س، ص 232.

اللسان العربي والقرآن العربي[30]. ورغم أن جعيط ينفي نبوة محمد (ص)، إلا أن ذلك لن يمنعه من القول إن النبي أرسل إلى «أم القرى ومن حولها» بشهادة القرآن نفسه. لكن القرآن يقول صراحة: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾[31]، وكذلك: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾[32]، وهي آيات صريحة في النص على عالمية الرسالة الإسلامية.

كان النبي إذاً يبحث عن قاعدة جديدة، وكان موسم الحج والأسواق الموسمية فرصة لكسب أنصار جدد خارج مكة وبالنسبة إلى جعيط فإن موت أبي طالب وموت كبار السن من مشركي قريش وضعا النبي في موقف صعب، لأن قراراً بالنفي والإخراج اتخذ ضده مما جعله يبحث عن ملجأ له في الخارج وجوار في الداخل... فقد اشتدت عزلة النبي بعد إن هاجر المزيد من المسلمين، ولم تبق في مكة إلا قلة قليلة.

المسلمون الأوائل

يقر جعيط أن فراغاً روحياً كان موجوداً في مكة جاء النبي ليملأه، لكن أغلب الداخلين في الإسلام كانوا من الشباب والحلفاء، لأن الشباب يتوق دائماً إلى المثل العليا[33]. وربما التفوا حول شخص النبي بسبب ذلك، لا بسبب قناعة فكرية، كما يزعم، لأن القرآن كان

---

(30) م.ن، ص 287.

(31) سبأ: 28.

(32) الأنبياء: 107.

(33) **تاريخية الدعوة..**، م.س، ص 241.

لا يزال في بدايات نزوله. وما يقوله جعيط هنا قد ينطبق على بعض المسلمين الجدد، لكنه لا ينطبق على الجميع، لأن النبي أطلق منذ البداية الخطوط العريضة والأصول الأساسية للإسلام والقيم المركزية فيه، وكان يخاطب العقول دون العواطف.

ويطرح جعيط سؤالاً عن سبب إسلام أبي بكر وعمر الذي يرجِّح أنه أسلم في دار الأرقم وليس بعد ست سنين، وهو ما يناقض ما تورده المصادر ربما لرغبته في جعل عمر من السابقين الأولين. . . والحقيقة أن أبا بكر وعمر لم يكونا من الفقراء والمستضعفين ولا حتى من فئة الشباب. لكنهما من جهة أخرى كانا من قريش ولكن من عشيرتين وضيعتين، وهما لذلك لم يكونا وجهين طليعيين كما هي حالة أبي سفيان وأبي جهل. غير أنهما كانا على الأقل من الدرجة الثانية أو الثالثة. إنه سؤال يطرح لأن إسلامهما كان ضد طبيعة الأمور.

لكن جعيط يقول إن المصلحين الكبار الذين يملكون كاريزما استثنائية، يجرون وراءهم عادة الولاءات القوية. كما أنه من الثابت أن من خالط النبي (ص) فهِم أهمية ما جاء به وقيمته. والسؤال يبقى مطروحاً وهو إذا كان الأمر كذلك فلماذا لم يسلم الآخرون ممن كانت لهم مواقع مشابهة؟.

أما إسلام سعد وعبد الرحمن والزبير وعثمان الذين كانوا شباباً في العشرينيات أو دون ذلك، فيستبعد جعيط أن يكون لأبي بكر دور فيه باستثناء طلحة الذي كان من تيم عشيرة أبي بكر. وعلى كل حال، فإنه عندما يتعلق الأمر بأبي بكر وعمر يتخلى جعيط عن علمانيته ويستعيد سلفيته ليكيل المدائح والأذكار لهذين الرجلين من أجل أن

يقول لنا إنهما «أذكى رجلين في قريش»[34]. إن السير، يقول جعيط، تعكس الشخصية الحادة والمتسلطة والعنيفة لعمر، وتنقل تدخلاته الفاقدة لأي لياقة أو توازن، وتصور مواقفه المتنطعة تجاه شخص النبي (ص). لكنه يقول: «هذا خطأ كبير في تقديم شخصيته». وفي الحقيقة كان إسلام عمر شبيهاً بتنصر بولس، لا فقط لجهة شدة أذاهما للمؤمنين قبل إظهارهما التحول إلى الدين الجديد، كما يقول جعيط، بل لجهة مسؤوليتهما الكبيرة عما آل إليه حال كل من المسيحية والإسلام، كما نرى.

والغريب أن جعيط عندما يتحدث عن المسلمين الأوائل لا يشير إلى جعفر أو علي أو عمار أو بلال أو أبي ذر أو سواهم ممن حمل في عقله وقلبه رسالة الإسلام. وحتى عندما يذكر حمزة، فإنه لا يتوقف عن محاولة التقليل من شأنه ودوره في تقوية جبهة الإسلام إلى أن استشهد في المعركة بين يدي النبي.

المؤذون للنبي

يتعجب جعيط مما يسميه عنفاً لفظياً وتهديداً إلهياً يمتلئ بهما القرآن، لأن النبي وأغلب أصحابه لم يتعرضوا إلى عنف حقيقي في مكة في رأيه. لكن الحقيقة أن النبي وأصحابه من المستضعفين والفقراء تعرضوا إلى كثير من الأذى اللفظي والتعذيب الجسدي العنيف. وهذا ما يفسر قتل النبي لبعض القرشيين في بدر مثل عقبة بن أبي معيط والنضر بن الحارث. ولا شك في أن الأذى النفسي الذي

(34) م. ن، ص 250.

كان يتعرض له النبي أقسى بكثير من أي أذى جسدي، فقد كانوا يقولون عنه مجنون وكاهن وساحر وشاعر. . . بل إن النبي كان يعاني من سخرية بعضهم وهزئه بطريقة شديدة الإيلام كما ينقل القرآن: ﴿أَهَـٰذَا ٱلَّذِى بَعَثَ ٱللَّهُ رَسُولًا؟!﴾[35].

كان أعداء النبي على ثلاثة أصناف: المستهزئون، والمؤذون، والمستهزئون والمؤذون معاً. وهؤلاء كلهم من كبراء القوم وسادة العشائر. وهذا الأذى قد يمارسونه بأنفسهم، وقد يغرون سفهاءهم وعبيدهم وأطفالهم بذلك أحياناً. وأشهر أعداء النبي هو أبو جهل. أُطلق عليه هذا الاسم لتصرفاته الحمقاء وعنفه الغبي المنفلت من عقاله. أما اسمه الحقيقي فهو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومي. وقد مات أبوه هشام قبل البعثة. وهشام هذا كان من طبقة حرب بن أمية وعبد الله بن جدعان وعبد الله بن عبد المطلب والد النبي. وهذا يعني أن النبي نفسه كان من الطبقة العمرية لأبي جهل وأبي سفيان، لكن أبا جهل كان أكبر قليلاً من النبي (ص) في السن.

ولم يصبح أبو جهل سيد بني مخزوم إلا بعد موت عمه الوليد بن المغيرة. لكن جعيط يلاحظ أن ثنائية في الحكم كانت موجودة في بني مخزوم كما في بقية العشائر موزعة بين الشيوخ المسنين والكهول. ويحتمل جعيط أن أبا جهل كان يرى في النبي مزاحماً له على المجد والشرف في إطار المنافسة القائمة بين بني عبد مناف وبني مخزوم. ولعل أهم مشهد من مشاهد حمق أبي جهل وتجبره معاً، مشهد بدر

---

(35) الفرقان: 41.

حين أصر على قتال النبي وأصحابه حيث كان أكبر المحرضين على الحرب التي قتل فيها في النهاية.

أما أبو لهب، فيضعه البلاذري في المرتبة الثانية في قائمة أعداء النبي والمؤذين له. غير أن هذا ليس صحيحاً، لأن هذا الرجل كان من أكثر الناس إيذاء للنبي، وهو الوحيد من بين أعداء النبي الذي ذكره القرآن بالاسم. وهذا يعني أن أذاه كان شديداً إلى درجة تخصيص سورة كاملة تدينه هو وزوجته. كان ثرياً ربما بسبب مصاهرته لأبي سفيان، لكنه لم يكن سيد بني هاشم مع وجود أبي طالب. وهو مثل أبي جهل كان محافظاً، لكنه كان يرفض أن يفضله ابن أخيه بالنبوة. . . كان مؤذياً للنبي إلى درجة إلقاء القاذورات عليه، وقد مات بعد بدر ميتة تعيسة ولكنها طبيعية كغيره من بعض المعارضين.

وفي الدرجة الثالثة يأتي الأسود بن يغوث سيد عشيرة زهرة التي تنتمي إليها أم النبي. وهو ابن خال الرسول، كان شديد الاستهزاء بالنبي، وهو الذي كان معروفاً بتبنيه للمقداد الذي منحه اسمه.

ثم يورد جعيط أسماء أشخاص آخرين كانوا يؤذون النبي مثل الحارث بن قيس السهمي والوليد بن المغيرة وأبي أحيحة سعيد بن العاص الأموي. لكن هذا الأخير يخرجه جعيط من القائمة، ويقول إنه اقتصر على «توبيخ» النبي عندما نقل إلى الطائف في مرض موته وكان ذلك «توبيخ» عم لشاب من العشيرة[36].

كما نجد في القائمة العاص بن وائل سيد سهم، وهو من كبار

---

(36) م.ن، 261.

الأثرياء الذين كانت لهم أموال بالطائف مثل بقية الأثرياء، وهو الذي كان يهمز النبي ويسميه الأبتر، وقد نزلت سورة الكوثر لترد عليه تهمته: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ﴾[37]. ومن القبيلة نفسها كان هناك نبيه ومنبه ابنا الحجاج، وقد قتلا في بدر. ومن جمح كان هناك أُبي وأُمية ابنا خلف، وكانا من أشد الناس إيذاء للنبي. وقد قتل أمية في بدر، قتله بلال، بينما قتل أُبي في أحد، قتله النبي بيده.

ولا تذكر السير سوى شخص واحد من بني أمية كان شديداً في إيذاء النبي والاستهزاء به هو عقبة بن أبي معيط بحسب البلاذري. لكن اللافت أن المصادر لا تصنف أبا سفيان لا ضمن المؤذين ولا ضمن المستهزئين، وربما يعود ذلك إلى منع الأمويين من الرواية في هذا الاتجاه. وهذه المصادر نفسها هي التي ستغطي على الجرائم التي سيرتكبها أولاد هؤلاء المؤذين لأحفاد الرسول (ص) وأنصارهم الذين قتلوا بالأساليب الوحشية في كثير من الأحيان... ستغطي على جرائمهم لتقدمهم إلى الناس على أنهم من الصحابة أو من أولاد الصحابة!. وهذا الأمر سيستمر إلى اليوم مع كل المؤمنين الحقيقيين برسالة النبي (ص).

قصة الغرانيق

وهي التي يسميها المستشرقون بقصة «الآيات الشيطانية». ومفادها أن الشيطان ألقى على لسان النبي (ص) آيتين في مدح آلهة قريش كما تقول بعض الروايات السنية، أو أن النبي أراد التقرب من

---

(37) الكوثر: 3.

قريش فأظهر الإعراض عن التوحيد بدبلوماسية كما يرى المستشرقون. وهذه الرواية نجدها عند الطبري في تاريخه وفي تفسيره أيضاً، يأخذها عن ابن إسحاق، كما يوردها ابن سعد في طبقاته عن شخص مجهول، وهي كذلك موجودة لدى البلاذري[38].

وقصة الغرانيق مضمونها أن النبي عندما كان يقرأ من سورة النجم: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ * وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾[39]. ألقى الشيطان على لسانه عوض: ﴿أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ﴾[40] هذه الجملة «تلك الغرانيق العلا، وإن شفاعتهن لترتجى» ثم تابع حتى نهاية السورة، وفي نهايتها سجدة، فسجد النبي وسجد معه الملأ القرشي. ثم قالوا: نحن نعلم أن الله يحي ويميت لكننا متشبثون بآلهتنا، ومادمت قد ذكرتها بخير، فهذا حسن.

وعندما سمع المسلمون الذين كانوا في الحبشة الخبر ظنوا أن قريشاً أسلمت فعادوا إلى مكة ولم يمكثوا أكثر من شهرين خارجها، لكنهم فوجئوا بأن قريشاً لم تسلم، بل اشتدت في أذاها للمسلمين، لأن جبريل جاء إلى النبي وأعلمه أن الوحي لم ينزل هكذا، وعوَّض الآيات المنقولة من الشيطان بالآية 23 التي تدين آلهة قريش. وهو ما أثار غضب قريش التي بدأت في فتنة المسلمين. ولأجل ذلك رجع قسم ممن جاء إلى مكة من الحبشة من حيث أتى، وتلاهم فوج آخر من المسلمين وسميت بالهجرة الثانية.

وعندما يورد الطبري هذه الرواية في تفسيره عن محمد بن كعب

---

(38) **تاريخية الدعوة..**، م.س، 261.

(39) النجم: 19-20.

(40) النجم: 21.

القرطبي يعتبر الراوي إن الآية 52 من سورة الحج ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ تلمح جهاراً إلى حدث تمني الرسول وتدخل الشيطان والتصحيح من الله. وفي تاريخه يورد الطبري عن الراوي نفسه آيات أخرى من سورة الإسراء ويعتبر أنها تلمح للموضوع نفسه وهي: ﴿وَإِن كَادُوا۟ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ ۖ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ۞ وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ۞ إِذًا لَّأَذَقْنَٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ وَضِعْفَ ٱلْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾[41].

المستشرقون في معظمهم صدقوا القصة، وقال بعضهم إنها شهادة على «خداع محمد وضعف صدقه في رسالته». وجعيط يقول إنها قصة قابلة فعلا للتصديق، وهو يقول إن الآية 23 من سورة النجم تبدو مضافة ومقحمة من بَعد، لأن أسلوبها الممطط لا يتماشى مع أسلوب الآيات الأخرى الجزل والقوي.

ولذلك يعتبر جعيط أن هذه القصة غير مقبولة، وكل ما يمكن قبوله هو حصول شيء ما في سورة النجم حول أنثوية آلهة قريش وما يقال عن أنثوية الملائكة. إنه يرى أن القول بأن النبي تخلى عن التوحيد لفترة وجيزة غير صحيح، وأن قصة الغرانيق غير جائزة ومرفوضة لعدة أسباب يوردها الأستاذ جعيط منها الأسلوب الركيك «للآيتين» المنحولتين: «تلك الغرانيق العلا..» وهي بعيدة عن أسلوب القرآن. ثم يتساءل: هل عجز القرآن عن الإتيان بتعبير آخر غير

---

(41) الإسراء: 73–75.

الغرانيق لوصف الآلهة، وأي معنى للشفاعة لدى قوم لا يؤمنون بالبعث والآخرة. ثم إن قصة سجود قريش مع النبي غير مقبولة إذ كيف لمشرك أن يسجد لسجود النبي؟.

ومنها أن الرواية تعتمد على آيات سورتي الحج والإسراء، في حين أن سورة الحج مدنية. ورغم وجود بعض الآيات المكية في هذه السورة إلا أن الآية: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ..﴾[42] مدنية وهي مرتبطة مع الآية التي تليها مباشرة: ﴿لِّيَجۡعَلَ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ فِتۡنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ..﴾[43]، أما آيات سورة الإسراء فقد نزلت في أواخر الفترة المكية الثانية، والآيات تشير بشكل واضح إلى محاولات قريش إخراج النبي أو اجتذاب المؤمنين من خلال محاولة إغراء النبي.

ومن الممكن أن تكون هذه الآيات تحذير للنبي من فتنة الشيطان، لأن الشك والنكوص يمكن أن يعتري حتى النفوس الكبيرة. ولعل أهم برهان على عدم صحة رواية الغرانيق، حسب جعيط، هو التناقضات في التورخة التي تجعل الأحداث الأساسية لا تتماسك[44]، لأن السير تقول إن النزاع مع قريش لم يحصل إلا بعد ذكر آلهتهم بسوء وشتم آبائهم. والآية 23 التي فيها شيء من ذلك منضافة بالنسبة إليه.

وفي كل الحالات، فإن قصة الغرانيق لا أساس لها، وهي موضوعة ومختلَقة، لأن النبي لا يمكن أن تؤثر عليه أي قوى

---

(42) الحج: 52.

(43) الحج: 53.

(44) جعيط، **تاريخية الدعوة..**، ص 278.

شيطانية، خاصة عندما يتعلق الأمر بتبليغ الرسالة. والخطأ في تبليغ القرآن إلى الناس إذا وقع مرة فإنه يمكن أن يقع مرات، وهذا في الحقيقة يهز مصداقية النبي ورسالته بقوة. إن نفي صحة هذه القصة يقوم بالأساس، في رأينا، على عصمة النبي في التبليغ في الحد الأدنى. أما ما أورده الأستاذ جعيط من أسباب لرفض قصة الغرانيق فيحمل الكثير من عناصر الوجاهة...

هجرة أم تهجير

تتحدث المصادر عن مؤامرة قرشية لقتل النبي (ص) بعد أن تم استعراض حلول أخرى كالسجن أو النفي تبين أنها غير مجدية بعد مناقشتها. وعندما علم النبي بهذه المؤامرة واجهها بخطة ماكرة تلخصت في مبيت علي على فراش الرسول والخروج مع أبي بكر نحو المدينة ولكن عن طريق الجنوب من أجل تضليل قريش.

لكن جعيط يرفض، كالعادة، أن تكون قريش قد خططت لقتل النبي بعكس ما تجمع عليه المصادر. وهو لذلك سيحدثنا عن إخراج قريش للنبي وتهجيره محاولاً استحضار كل الآيات التي تتحدث عن إخراج النبي وأصحابه من مكة. وتبعاً لذلك سيرفض جعيط أيضاً العمل الفدائي الكبير لعلي، وتجمُّعَ القرشيين أمام بيت النبي من أجل قتله، وكل ما تلى ذلك من أحداث كملاحقة النبي وتخصيص قريش مائة ناقة لمن يقبض عليه أو يقتله...

لكن جعيط الذي يحاول إيهامنا بالاعتماد على القرآن مصدراً أساسياً في دراسته للسيرة، يهمل تماماً آيات أخرى. إنه لا يستطيع أن ينفي ما نقله القرآن عن تآمر قريش ضد النبي: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ ٱلَّذِينَ

كَفَرُوا۟ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾[45]، وكل التواريخ والسير تؤكد أن القرار الأخير للمتآمرين كان قتل النبي بمشاركة كل العشائر. كما لا يستطيع جعيط نفي خوف أبي بكر الشديد في الغار وخطاب الرسول له: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾[46].

وإذ ينفي جعيط مؤامرة قتل النبي، ليتحدث عن قرار قرشي بالنفي والتهجير، فإنه يستند في ذلك إلى العرف القبلي القرشي الذي لا يسمح بذلك على أساس قوانين الثأر كما يقول. لكن ما فات جعيط هو أن المتآمرين قد قرؤوا حساباً لهذه النقطة وقرروا مشاركة جميع العشائر القرشية في قتل النبي حتى يضيع دمه بينها، ويضطر بنو هاشم إلى قبول العقل (الدية) كما تؤكد المصادر.

لقد اتفق القرشيون على قتل النبي، لأن سجنه لا يحل المشكلة بالنسبة إليهم. في هذه الحالة يمكن أن يُحرر النبي بطريقة أو بأخرى. ولأن نفيه ليس حلاً أيضاً، فالنبي في هذه الحالة سيكون قادراً بما يمتلكه من حضور وكاريزما على بناء قاعدة يهاجم بها قريش لاحقاً[47]. وعندما قررت قريش قتل النبي، فإنها بذلك تكون قد وضعته أمام خيارين؛ إما الخضوع لإرادتها والاستسلام أو الفرار والهجرة. وقد اختار النبي الحل الثاني بشكل طبيعي. فقريش إذاً لم تجبر النبي على الهجرة حتى يقول جعيط أنها عملية تهجير، بل إن

---

(45) الأنفال: 30

(46) التوبة: 40.

(47) ابن هشام، السيرة، م.س، ص 105.

النبي اختار الهجرة. لقد قررت هي قتله وقرر هو الهجرة محدداً الوجهة والطريقة.

إن هذا يعني أن النبي اضطر للهجرة ولم يجبر عليها، لأن الإجبار يعني انتفاء كل الخيارات سوى ما يفرضه المُجبر. أما الاضطرار فيعني الاختيار بين حلين لا ثالث لهما، وعندما يضطر النبي وأصحابه للهجرة على هذا النحو، فإن ذلك يعتبر إخراجاً لهم من بيوتهم حتى وإن كان ذلك بطريقة غير مباشرة.

ولذلك كله لا نرى تعارضاً بين السير والتواريخ من جهة والنص القرآني من جهة أخرى كما يفعل جعيط الذي يقول لنا إن ذلك يضعه في حرج كبير[48]، لأن الهجرة حدث كبير في تاريخ الإسلام به دُشِّن التاريخ الإسلامي. إن حرجه هذا سيرتفع لو لم يصر على شطب حقائق أثبتتها المصادر المختلفة دون مبرر. حتى القرآن المعروف عنه دقته اللغوية لم يتحدث عن تهجير، بل كان دائماً يتحدث عن الهجرة.

ترك النبي مكة لكنه لن يخسرها وسيسترجعها بعد سنوات قليلة عندما سينجح في بناء القوة اللازمة لذلك. سيجد النبي في أهل يثرب، المتحدرين من أصول عربية قحطانية، الحاضن لدعوته. كان أهل يثرب يعيشون حروباً أهلية مدمرة كان آخرها يوم البعاث، وكانوا يبحثون عن حل نهائي لهذا الصراع الدموي المدمر بين الأوس والخزرج.

إن جعيط يتحدث عن مصادفة تاريخية أدَّت دورها في أن يصبح النبي محمد (ص) المحقق لأمل أهل يثرب في السلم الأهلي، لكننا

---

(48) جعيط، **تاريخية الدعوة**، م.س، ص 293.

نرى أن إيمان الأغلبية من أهل يثرب بالإسلام من جهة والتقاء مصالح الأوس والخزرج بمصالح الدعوة من جهة أخرى هما العاملان اللذان أعطيا للإسلام قاعدة جديدة ستكون بلا شك نقطة انطلاق الإسلام نحو العالم الخارجي.

إلهية النص القرآني

لن تخرج نظرة الأستاذ جعيط للقرآن عن الإطار الوضعي الذي حبس نفسه فيه منذ البداية، وستكون أحكامه واضحة في نزع أي صفة إلهية للقرآن الكريم من أجل الادعاء بأنه لم يكن سوى نتاج للعقلية الفذة للنبي الذي أفاد كثيراً من ثقافة عصره كما يدعي. . . والمهم في هذا الاتجاه بالنسبة إلى جعيط هو سفرات النبي إلى الشام، وربما اليمن!، وهو ما يعني انفتاح الآفاق أمامه بعيداً عن الأفق المكي الضيق. وهو يقول إن القرآن مليء بمفردات التراث اليهودي والمسيحي، وفيه إفصاح عن معرفة جيدة بالحضارات القديمة في سورية. إن جعيط سيبني تحليلاته على أساس فرضية لا يمكن له أن يثبتها علمياً، تقول إن النبي أقام لفترات طويلة في الشام وإنه ربما زار اليمن. صحيح أن النبي زار الشام قبل مبعثه ربما أكثر من مرة، لكنها كانت زيارات قصيرة من أجل التجارة.

إن جعيط يحاول أن ينفي عن النبي اكتفاءه بالسماع في مكة من أجل الادعاء أن الرسول قد درس كتب التراث اللاهوتي السوري، وهو ما حتم عليه القول بأن النبي لم يكن أمياً. وجعيط هنا يحاول أن يختلف عن بعض المستشرقين مثل تور أندري الذي يدعي أن النبي استمع إلى بعض الرهبان في عكاظ ليقول لنا إن ذلك فيه تحقير

للنبي، وافتراض أنه أمي لا يرقى إلى درجة معرفة التراث اللاهوتي - المسيحي بواسطة الدرس[49].

لكن المعضلة بحسب جعيط هي أن القرآن لم يكن كتاباً جاهزاً منذ البداية، فقد نزل على امتداد أكثر من عقدين من الزمن. وجعيط الذي لا يؤمن بنزول القرآن ولا يستخدم هذه اللفظة، يتساءل بدهاء: هل إن «أفكار محمد» كانت جاهزة منذ البداية أم أنها نضجت مع السنين من أجل أن ينتهي إلى القول إن الإبداع ينطلق دائماً من نواة أصلية ثم يكتمل تدريجياً. إن جعيط لا يختلف هنا عن أي مستشرق يرفض نبوة محمد (ص)، وينسب القرآن إلى شخصه، رغم أن هذا الرجل يحاول أن يظهر بعض الاختلاف في بعض التفاصيل حتى لا يبدو فجاً في طرح أفكاره، ولكن دون نجاح يذكر.

يفترض جعيط - دون دليل كما هي عادته - أن النبي تلقى تهيئة مسبقة في بلده قبل أن يتجه إلى البحث اللاهوتي في الشام عبر لغات أجنبية مثل السريانية واليونانية[50]، لكنه يرفض أن يكون الحنفاء مصدر هذه التهيئة، لأن قصتهم مبتدعة، في رأيه، لاسيما في ما يتعلق بورقة بن نوفل[51]. وهو يقول إن النبي كان متشوقاً دائماً للحوار مع المسيحيين حتى بعد البعثة، والقرآن يشهد، كما يدعي دون أساس، بكونه معلَّماً. فهذا القرآن لا ينفي اتصال النبي بهم، بل ينفي فقط أن يكون القرآن بهذا الشكل قد أملاه رجل أعجمي: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى

---

(49) م.ن، ص 151.

(50) م.ن، ص 152.

(51) م.ن، ص 153.

يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾[52]. لكن ما يتجاهله جعيط هو ما قبل هذه الآية وما بعدها والذي يؤكد أن القرآن منزل من الله وأن الذين لا يؤمنون بآياته ﴿لَا يَهْدِيهِمُ ٱللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[53].

سيحاول جعيط أن يؤكد أن النبي كان يعرف لغة أعجمية قد تكون السريانية من أجل أن يقول إنه سيطلع بواسطتها بشكل بحثي على التراث المسيحي[54]. لكن ذلك لن يتم في مكة الفقيرة معرفياً، وإنما سيكون حواره مع بعض المسيحيين المقيمين هناك تمهيداً لانتقاله إلى الشام وإقامته فيها فترة طويلة على الأرجح[55]. وجعيط في كل ما يقوله هنا لا يقدم نصف دليل، بل يبني استنتاجاته كلها على مجرد تخمينات.

إن «إله محمد» - حسب عبارة جعيط - هو نفسه أَلاَه عند مسيحيي الشام من السريان والعرب، كما إن «رحمنان» هو تسمية الإله الأب عند مسيحيي اليمن، وهذا ليس صدفة عند جعيط، بل يعكس علم النبي الواسع. فالوحي، عنده، في النهاية هو تتويج للتعلم، لأن جعيط لا يرى الوحي علاقة باث ومتلقٍّ بين الله والنبي، بل هو «حالة من الإيحاء الداخلي» التي يتصور النبي خطأ أنها وحي إلهي. . . وعلى هذا النحو سيتحدث جعيط عن تطور القرآن لأن النبي بالنسبة

---

(52) النحل: 103.

(53) النحل: 104.

(54) جعيط، **تاريخية الدعوة**، م.س، ص 154.

(55) م.ن، ص 150.

إليه لم يدرس فقط، وإنما تأمل وتفكر. لكن جعيط يشير بحق إلى أن القران عج بمفاهيم ومفردات جديدة تماماً كمفهوم الجاهلية، كما أنه لم يكن مستلفاً لأسماء أعلام، بل إنه ابتدع معجمه الخاص، وهو الذي رفع العربية من المستوى الحسي إلى مستوى التجريد المفاهيمي.

وبالنسبة إليه، يعكس ذلك تطوراً ثقافياً عاماً لدى قريش والعرب، لأن تطور المعجم اللغوي يعبر عن تطور في الفكر. إن هذا صحيح ولكن ليس في الاتجاه الذي يريده جعيط الذي يحاول أن يركز فكرة أن النبي هو من أنتج القرآن، لكنه ليس هو وحده من خلق معجمه، بل استعان بأهل زمانه وهو لذلك يتساءل بمكر: «هل كان كل هذا إفرازات عقل واحد علماً بأن القرآن يصف ذاته بأنه نزل بلسان عربي مبين...»، «وهل أن المعجم القرآني محمدي بحت يعلو فوق مستمعيه، أم أن له دعامة في المجتمع؟»[56].

إن المفاهيم المجردة الجديدة المستخدمة في القرآن هي التي جعلت العرب لا يفهمون أحياناً بعض المفردات أو حتى بعض التعابير لاسيما في السور الوسطى ذات المفردات المجردة. وهذا دليل على أن القرآن لم يكن يعكس تطوراً ثقافياً لدى العرب، بقدر ما جاء لرفع مستوى ثقافتهم. وإذا كان فلهاوزن يرى أن المعجم القرآني يشهد على قوة اللغة وسيطرتها على الفكر، فإن جعيط يرى إن العكس صحيح أيضاً، لأن الفكر في القرآن استطاع أن يسيطر على اللغة ويطوعها[57].

---

(56) م.ن، 156.

(57) م.ن، 157.

وبسبب رفضه لنبوة محمد (ص) والتوجه الإلهي الخاص الذي كان يتلقاه وهو يحرك دعوته، يقع جعيط في مأزق ليطرح ما يسميه بالسؤال المحير: «كيف كان محمد ممكناً في ذلك الزمان وفي تلك الساحة، من وجهة الأفكار، من وجهة التعبير، من وجهة الإرادة المستميتة»[58]. فهو يؤمن في قرارة نفسه أن ما جاء به القرآن وما يحتويه من مضامين عقدية وقيمية وتشريعية ومنهجية عالية تتجاوز قدرات أي شخص حتى لو كان محمد (ص)، وأن ما أحدثه النبي من تغيير جذري في عقيدة العرب وثقافتهم وواقعهم الحضاري، لا يمكن أن يكون ممكناً من إنسان مبدع أو حتى من إنسان يملك عبقرية استثنائية. . .

خرافة التأثيرات المسيحية

يزعم جعيط أن القرآن خضع لتأثيرات مسيحية ويهودية واسعة. والتأثيرات المسيحية أكبر في الفترة المكية، وهو يخالف هنا بعض المستشرقين الذين يقولون إن التأثيرات اليهودية كانت في هذه المرحلة أكبر، بسبب إلحاح القرآن على التوحيد في مقابل التثليث المسيحي. وهو يتابع في ذلك كلاً من فلهاوزن وتور أندري[59]. إنه في الحقيقة يريد التأكيد أن النبي خضع للتأثيرات المسيحية بشكل كبير، لأن المسيحية بمذاهبها المونوفيزية والأرثوذكسية والنسطورية. . . كانت محيطة بمكة من كل جانب. غير أن أهل مكة كانوا متمسكين بدينهم

(58) م.ن، ص 157.

(59) م.ن، ص 163.

الذي كان يشكل جزءاً من هويتهم وكانوا يرفضون المسيحية لأنها مرتبطة بالأجنبي ثقافياً وسياسياً وحضارياً[60].

وينفي جعيط ما قاله منتغمري وات عن وجود أزمة اجتماعية ونفسية ودينية تفسر ظهور دعوة «راديكالية» كالإسلام، لأن مكة كانت مرتاحة اقتصادياً، بسبب النجاح التجاري، ولأن التغيرات الفكرية قد تنبثق في جو من الدعة والفراغ، وبالنسبة إليه «من دون المسيحية الشرقية - السورية لم يكن محمد ليظهر»[61]. وهذا التأثير في زعمه ليس سطحياً، بل هو عميق ومستبطن[62]، وهو يقول إنه دون هذا التفسير لظهور محمد (ص) لا يبقى سوى الإذعان بإلوهية القرآن مبدئياً ونهائياً[63]. وهو ما يرفضه جعيط الوضعي الذي لا يؤمن بشيء من الغيب بشكل قاطع.

إنه يتحدث عن عملية تثاقف مع بلاد الشام، ليصبح الإسلام أو «الدعوة المحمدية»، كما يصر على تسميتها، صيغة عربية للتوحيدية وللتراث التوحيدي العتيق، فقريش كانت تريد أن يكون لها نبيها وكتابها المقدس، وكانت ترى ضرورة لذلك[64]. ونحن لا ندري كيف يستقيم هذا الكلام أمام الواقع التاريخي الذي يثبت أن قريشاً حاربت النبي بشدة إلى أن اضطرت للاستسلام.

---

(60) م. ن، ص 163.

(61) م. ن، ص 164.

(62) لا يقدم جعيط في كل ما يقوله دليلاً واحداً على أن النبي كان يقرأ «الكتاب المقدس» أو حتى جزءاً منه كالتوراة أو الإنجيل.. وهو أيضاً لا يثبت للنبي أي علاقة خاصة بأي كهنة يمكن أن يستفيد من معارفهم.

(63) م. ن، ص 164.

(64) م. ن، ص 165.

إن جعيط يحاول أن يركز على فكرة التناص بين القرآن والأناجيل غير المعترف بها كنسياً، وهي الفكرة التي أكدها هيرشفيلد ووبلاشير وماسون وفلهاوزن، وهو يشير بإعجاب إلى كتاب تور أندري حول **أصول الإسلام والمسيحية** والذي درس فيه التوافقات المزعومة بين المسيحية السورية والقرآن الكريم.

إن جعيط يزعم لنا أن النبي (ص) نصب نفسه بشيراً ونذيراً، وكان لابد له من أن يكون على قدر هذا «الادعاء» حسب تعبيره. وهذا ما كان يتطلب منه أن يستوعب الثقافة المحيطة لاسيما الثقافة المسيحية حتى لا ينحط إلى مستوى مسيلمة في قوم جهال!. لقد أخذ النبي من المسيحية، حسب ادعاء جعيط، فكرة الآخرة والبعث الجسماني رغم أن الأناجيل لم تذكر جنهم إلا مرة واحدة. وعلى هذا النحو أقنع جعيط نفسه بأنه «من الممكن أن ينصب محمد نفسه رسولاً لأنه تموضع كرسول لشعب خارج عن التيار التوحيدي»[65]. إذ لو كان النبي قد ظهر في مكان آخر كالشام أو العراق أو أي مكان آخر اخترقته اليهودية أو المسيحية لما أمكنه أن ينجح.

ويتهم جعيط المستشرقين القدامى: بلاشير وماسون، بنقص الجرأة للإعلان أن النبي كان علاّمة في مجال الكتابات اللاهوتية. أما المتأخرون منهم، فإنه يتهمهم بالمرور سريعاً على التشابهات الحاصلة بين القرآن والأناجيل «المنقولة» حتى لا يجرحوا مشاعر المسلمين، كما يزعم. وهي، على كل حال المشاعر التي لم يكتف هو بجرحها، بل أوغل في إدمائها والاستهزاء بها.

---

(65) م.ن، ص 166.

لكنه، من ناحية أخرى، يستسخف أعداء الرسول في القرون الوسطى الذين كانوا يكدسون له الشتائم لأنهم كانوا يرون فيه مسيحياً كبيراً خرج عن المسيحية وأصبح من أصحاب أريوس[66]، أو أنه كان كاردينالاً لم يسمح له بإقامة كنيسة في مكة فأعلن خروجه. . . إن جعيط هنا يحاول أن يقدم نفسه مختلفاً عن المستشرقين، لكنه في الواقع لا يختلف عنهم في الإساءة إلى النبي وتكذيبه. إنه لا يختلف عنهم إلا عندما يتعلق الأمر ببعض التفاصيل التي لا قيمة لها.

ولذلك يهمنا التأكيد أنَّ القرآن الكريم كما وصفه منزِّله - سبحانه - جاء مهيمناً على ما سبقه من كتب من أجل تأكيد ما بقي منها صحيحاً، وتصحيح ما تعرض منها للتحريف والتزييف والحذف. فالقرآن يؤكد دائماً أن مصدره ومصدر الكتب السماوية في نسخها الأصلية واحد.

وبسبب ذلك نجد أن القرآن يخالف اليهودية والمسيحية بشكل جذري في كل عقائده، إنه يرفض التجسيم اليهودي للذات الإلهية كما يرفض بشدة التثليث المسيحي الذي يتحدث عن الأب والابن والروح القدس. وإذا كان العهد القديم يحط من شأن الأنبياء ويتهمهم بشرب الخمور والزنا والقتل والجريمة، فإن القرآن الكريم ينزههم تماماً ويعتبرهم صِدِّيقين في قمة التقوى والورع. أما بخصوص المعاد، فإن التوراة لا تذكره، في حين لا تذكر الأناجيل جهنم سوى مرة واحدة.

ولا ننسى أيضاً الاختلافات الجذرية بين الإسلام وبقية الأديان في طقوس العبادة كما هي الصلاة والصوم والحج. . . وفي تشريعاته

---

(66) م. ن، ص 175.

بخصوص عادات الأكل والشرب والزواج والإرث والمعاملات المالية والاقتصادية والنظام الاجتماعي والسياسي. . .

إن مشكلة الوضعيين الماديين، ومنهم جعيط، تكمن في رفضهم الأعمى لوجود العالم الغيبي برمته بما في ذلك وجود الذات الإلهية. . . في حين أن هذه الحياة مليئة بالكائنات غير الحسية ومع ذلك لا أحد ينكرها كالعقل نفسه والعلم والعدالة والحرية. . . فهذه كلها ليست موجودات مادية ومع ذلك يدركها الإنسان من خلال آثارها. وهذا ما ينطبق على الذات الإلهية التي ندرك وجودها وصفاتها من خلال هذا العالم البديع الذي لا يمكن أن يكون نتيجة الصدفة لأن الصدفة لا تتكرر، ولا يمكن أن يكون قد أوجد نفسه لأن في ذلك تناقض، إذ كيف له أن يوجد نفسه قبل أن يوجد وعندما يكون معدوماً.

وعندما يرفض الوضعيون وجود العالم الغيبي، من الطبيعي أن يتحدثوا عن القرآن بوصفه عملاً فكرياً ضخماً أبدعه النبي (ص) بعد أن اطلع على الثقافات المعاصرة له واستوعبها ثم مخضها ليكون هذا القرآن زبدة ذلك كله. . . لكن الحقيقة هي أن القرآن يتضمن منهج حياة وعلوماً ومعارف وتشريعات، من المستحيل على أي إنسان وجد في تلك المرحلة التاريخية - وفي أي مرحلة تاريخية أخرى - أن يتوصل إليها كما هو حديثه عن الإنسان والحيوان والأرض والكواكب وأصل الوجود ومصير العالم. . . وكما هي قوانينه الخاصة وتشريعاته العامة التي تريد في النهاية صناعة الإنسان وحمايته من نفسه من خلال حماية قيمه وأخلاقياته الرفيعة.

إن ذلك يعني أن أي تشابه في التعابير أو المفاهيم ليس غريباً بما

أن اليهودية والمسيحية والإسلام تتفق كلها في مصدرها الإلهي الأصلي، وأي اختلافات بينها إنما تأتي من التلاعب الذي أصاب التوراة والإنجيل بسبب الأهواء الكهنوتية أو المصالح السياسية التي أملت ذلك، أو تأتي من اختلاف الزمان والبيئة عندما يتعلق الأمر ببعض التشريعات... وعلى هذا الأساس بإمكان الأستاذ جعيط أن يسرد ما يشاء من النصوص الكنسية أو المسيحية التي تتشابه في تعابيرها أو مفاهيمها مع القرآن، فإن ذلك لا يعني شيئاً...

إن المشكلة ليست في دراسة التشابهات الحاصلة بين القرآن والنصوص الأخرى سواء كانت دينية أو شعرية، ولكن المشكلة في تأويل هذه التشابهات وتبريرها، لأن التأويل يحتاج دائماً إلى أدلة وقرائن، وهو ما لم يفعله جعيط الذي لا يمل من الحديث عن «تأثير المسيحية السورية على اسكاتولوجيا القرآن وعلى قسط وافر من الأفكار والتعابير»[67].

مثل هذا الكلام لا يصدر عن مؤرخ موضوعي، لأنه في هذه الحالة لا بد للمؤرخ أن يقدم الوثائق التاريخية التي تثبت استنتاجاته. فعندما يقول جعيط إن النبي كان يحسن لغة أعجمية وكان يقرأ في الأناجيل المسيحية، وإنه أقام فترة طويلة لأجل ذلك في الشام، لابد له أن يقدم الوثائق والأدلة التي تثبت ادعاءاته.

إن جعيط عندما يقول «أن يكون محمد اطلع على هذه الأدبيات وعلى غيرها، فهذا أمر يصعب نفيه تاريخياً»[68]، يقلب القاعدة التي

---

(67) م.ن، ص 176.

(68) م.ن، ص 177.

تطالب المدعي بالبينة، ولا تفعل ذلك مع من ينفي. إن من يدعي أن النبي (ص) قد اطلع على الأناجيل وعموم التراث اللاهوتي التلمودي - المسيحي هو المطالب بإثبات دعواه من خلال الوثائق التاريخية الموثوقة، وليس من خلال الاستنتاجات الواهمة والتلفيقات غير العلمية.

ادعاءات التكرار والحشو

يدعي هشام جعيط أن القرآن سجله النبي بنفسه كتابياً من الأصل في مكة ذاتها، وهو لذلك يرفض أن يكون زيد بن ثابت قد جمعه من جذوع النخل وعظام الإبل كما يقول بعض المؤرخين، ويحتمل فقط أن يكون قارن بين ما هو موجود في صدور الرجال والمصحف الذي بين يديه[69]. من الواضح أن الأستاذ جعيط يملك خيالاً خصباً، لأن ما يقوله هنا، كما في المواضع الأخرى، يخالف كل المصادر التي تؤكد أن القرآن نزل منجماً على امتداد أكثر من عقدين من الزمن، وأن النبي كان يأمر بتدوين ما ينزل عليه عند نزوله، وأن جمع القرآن في مصحف لم يتم إلا بعد وفاة النبي، يتفق في ذلك السنة والشيعة.

ويحتمل جعيط إمكان وقوع زيادة أو نقيصة في كلمات القرآن أو عباراته، ويعطي مثلاً قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ لا تنسجم مع نسق الآية التي وضعت فيها[70]. ولا يستبعد كذلك أن تكون هناك آيات أعيد ذكرها مرتين «خصوصاً وأن في القرآن تكرار بسبب صيغته

---

(69) م.ن، ص 22.

(70) م.ن، ص 23.

الشفوية في الأول»[71]. والحقيقة توجد روايات عند السنة والشيعة معاً تتحدث عن حذف سور وآيات، لكن ليس هناك أي روايات تتحدث عن أي زيادات في القرآن لا عند السنة ولا عند الشيعة. أما بخصوص التكرار، فإن ما يقوله جعيط قد يبدو صحيحاً للوهلة الأولى، لكن التدقيق يبين أنه لا مجال للحشو والتكرار في القرآن. فآية الشورى مثلاً، وضعت باعتبارها أحد مصاديق الاستجابة لله في أوامره من أجل الارتقاء بقيمة الشورى إلى مستوى العمل العبادي فهو يقول: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾[72]. كما أن التكرار عندما يوجد على مستوى اللفظ، فإن معناه يختلف بحسب موقع المقطع بين ما قبله وما بعده.

لكن جعيط من ناحية أخرى يرفض تشكيك جيفري بخصوص بعض المقاطع التي أوردها الطبري، وادعى أنها بدائل مأخوذة من مصاحف ضائعة، لأن ذلك لا يصمد أمام البحث، فقد رفضه الطبري نفسه بعد ذكره وهو كله تراكيب خيالية[73]. كما يرفض تشكيك بعض المستشرقين مثل لكسنبورغ الذي يقول إن القرآن يعود إلى القرن السابع الميلادي، وأنه حرر في القرن الثامن ميلادي والثاني للهجرة، أو أعيدت صياغته في الفترة العباسية. وهذا الزعم لا يصح بالنسبة إلى جعيط لأسباب عديدة منها: اكتشاف مصاحف في صنعاء من الفترة الأموية لا تبعد عن مصاحفنا، ثم إن الدولة العباسية ليس بإمكانها إعادة صياغة القرآن ولا تجرأ عليه. كما إن هناك نقوشاً قرآنية من

---

(71) م.ن، ص 23.

(72) الشورى: 38.

(73) جعيط، **تاريخية الدعوة..**، م.س، ص 24.

القرن الأول للهجرة. أما أنه ليس لدينا مصاحف من الفترة الأولى - فترة النبي (ص) والخلفاء - فهذا طبيعي، لأن المصاحف تستنسخ والقديم يترك مكانه للجديد. وهذا لا ينطبق على القرآن وحده برأي جعيط، بل ينطبق أيضاً على العهد القديم وغيره، لأن أقدم مخطوط من التوراة لدينا هو من القرن التاسع للميلاد. كما أن أقدم الأناجيل حرر سنة 110م. ثم إن للقرآن معجمه الخاص الموحد الذي لا يقرن بأي نص نثري أو شعري من القرن الثاني، بل إن القرآن أسس اللغة العربية إلى حد بعيد وثبتها وأثراها بمصطلحاته وتعابيره[74].

تورخة القرآن

يعكس النص القرآني جدلاً فكرياً بين الوحي والملأ القرشي، لكن القرآن لا يدخل في تفاصيل الأسماء والأحداث والأماكن، لأن هدفه هو تركيز القيمة والفكرة دون توقف عند المتغير. فهو مثلاً لا يذكر قريشاً إلا مرة واحدة، ولا يذكر أسماء الأشخاص إلا أبي لهب وزيد... وعندما يتحدث عن الهجرة فإنه يتحدث عنها في شكلها المطلق، تماماً كما يفعل ذلك عندما يتحدث عن العشيرة والقرابة...

ولذلك لا يشير القرآن الذي بين أيدينا - ولو تلميحاً - إلى كثير من الأحداث التي نقلتها السير كما هو دور أبي طالب في حماية النبي، ومقاطعة قريش لبني هاشم ودعوة القبائل في مواسم الحج والعمرة والمفاوضات وأهل يثرب...

ويعتبر جعيط أن ابن إسحاق اجتهد لكي يرد إلى هذه الآية أو

---

(74) م.ن، ص 25.

تلك حدثاً معيناً أو اسم شخص لكنه يخطئ أحياناً كثيرة. ولا تردم التفاسير هذه الفجوة، لأنها لا تدخل في التاريخ إلا قليلاً، وهي غارقة في نقل أحاديث وآثار فاقدة لأي قيمة فكرية، يقول جعيط: «وهنا تبرز أهمية تورخة القرآن، وهو العمل الذي قام به المستشرق الألماني نُولْدَكه في كتابه **تاريخ القرآن** واستعاده بعد ذلك بلاشير وطوره في الجانب المكي. وقسم نولدكه المرحلة المكية إلى ثلاث فترات ليكون مجموع السور المكية تسعون سورة، وتبقى أربع وعشرون سورة هي مجموع السور المدنية»[75].

وهذه التورخة في رأي جعيط تعين فهم تطور المعاني الإسلامية كما تعين في فهم حركة الدعوة في مكة... وهذا صحيح، لكننا لا نرى معنى لتطور المعاني التي جاء بها القرآن، لأن الحديث عن تطور القرآن في معانيه يختزن رؤية وضعية. لا شك في أن أسلوب القرآن لم يبق هو ذاته في المراحل المختلفة، لكن ذلك لم يكن يعني شيئاً سوى تغير تحديات المرحلة ومتطلباتها. فهناك فرق بين أن يخاطب القرآن الملأ القرشي الذي كان يصر على عناده ويهدد حياة النبي وأصحابه من المستضعفين، وأن يخاطب المسلمين الذين حققوا النصر وانتقلوا إلى معركة البناء الداخلي...

ويرفض جعيط أن تكون الدعوة سرية في البداية، وخاصة في السنوات الثلاث الأولى، فمكة كانت بلداً صغيراً يعرف فيه كل شيء، ثم إن النبي كان منذ البداية يخاطب الملأ، وإذا صح أن الدعوة بقيت سرية لمدة معينة، فإن تلك المدة لا تتجاوز بضعة أشهر بعد المبعث.

---

(75) **تاريخية الدعوة...**، م.س، ص 189.

إن النقد الذي كان يوجهه النبي لأوثان قريش لا يبقي معنى للسرية. وجعيط يرى في فكرة السرية إسقاطاً تاريخياً من قبل الطوائف التي تشكلت لاحقاً، ومارست هذا التكتيك، أو تأثراً بالمسيحية، أو مجرد اختلاق قوته ممارسات القتل والقمع والتهجير التي تلت الفتنة كما يقول[76].

وهذا القول يبدو وجيهاً للوهلة الأولى، لكن الآية 93 من سورة الحجر تأمر النبي ﴿فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾. فهذه الآية واضحة في أمر النبي (ص) بالجهر بالدعوة مما يعني أنه كان قبل ذلك يمارس السرية. والسرية ليست متعلقة بالنبي وحده بل هي متعلقة أيضاً بأصحابه الذين كانوا في أغلبهم يلتزمون السرية في إسلامهم وتحركاتهم، وكانوا يلتقون سراً في دار الأرقم. إن هذا مثال على أهمية التورخة في القرآن من أجل معرفة المسار الزمني للدعوة في مكة ثم في المدينة.

وعندما يرفض القرآن الانغماس في الواقع، ويتحدث على نحو كلي، فإنه بذلك يكون متضمناً لفلسفة تاريخ مهمة جداً وجديرة بأن تستنطق، كما يقول جعيط[77]. وهذا صحيح لأن القرآن هو أجدر كتاب يمكنه أن يفعل ذلك بسبب مصدره الإلهي الذي يجعله مهيمناً على التاريخ وعارفاً بتفاصيل القوانين التي تحكمه وتحركه، وقد قدم الأستاذ محمد باقر الصدر في كتابه **السنن التاريخية في القرآن** محاولة في هذا الاتجاه نعتقد أنها لم تقرأ... وعلى هذا النحو ستكون لغة

---

(76) م.ن، ص 196.

(77) م.ن، ص 198.

القرآن عقلانية برهانية، ولكن أيضاً خطابية وشاعرية عندما يكون ذلك ضرورياً، لكن هذه الصيغ والأساليب التي يستخدمها القرآن لن تخرجه عن خط الحقيقة الذي اختاره لنفسه.

لقد ابتعد جعيط عن خط الموضوعية العلمية في قراءته لسيرة النبي. وهو في ذلك ليس وحيداً، فأغلب ما قاله هنا قاله قبله المستشرقون. ورغم اختلافنا الكبير معه في الأسس والمنطلقات كما في المنهج والاستنتاجات، إلا أن ذلك لا يمنعنا من الاعتراف له بالجهد المعرفي الكبير الذي بذله، والذي حاول من خلاله العودة إلى القرآن باعتباره النص الأكثر موثوقية واعتماده أساساً في قراءة السيرة النبوية دون نجاح كبير.

لقد أمكن لجعيط في كتابه هذا الإفادة من العلوم الإنسانية الحديثة في التاريخ الأنثروبولوجيا، غير أنه أهمل إنجازات معرفية أخرى كان يمكن أن تحد من نزعته الوضعية المتطرفة واستسلامه الكامل للخط الاستشراقي التقليدي في مقارباته. إن العقل الوضعي المكبل بالأطر المادية الناشفة لم يعد اليوم مؤهلاً لقراءة الظواهر الخارقة التي تتجاوز المعطى الحسي لتكون الإنسانية بذلك أمام حتمية البحث عن مناهج جديدة تعطي لمثل هذه الظواهر حقها في قراءة منصفة...

وفي كل الأحوال، يبقى ما كتبه جعيط في كتابه هذا **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة** تعبيراً عن رؤية وضعية يؤمن بها سائر الوضعيين العرب الذين لا يتوقفون عن محاولة استبعاد الإسلام في أنظمته التشريعية والأخلاقية والسياسية من الحياة العامة للإنسان

المسلم من أجل إحلال أنظمة وضعية منقولة غالباً عن الآخر الغربي دون تبين لمدى رجاحتها وانسجامها مع الواقع العقدي والثقافي للمجتمع المسلم. . . وهذا ما كرس الكثير من أنصار هذا الاتجاه جهودهم من أجل ترسيخه. . .

الفصل الرابع

الإسلام والحداثة

يمثل الإسلام كلاً متكاملاً يملك رؤيته الكونية الخاصة من خلال ما يطرحه من حقائق تتعلق بمبدأ الوجود وخلق العالم ومصير الإنسان والعالم الغيبي، وما يقدمه من نظام تشريعي يتوخى الوصول بالإنسانية إلى أهدافها في الحياة بأفضل طريقة، وما يقترحه من شبكة قيم أخلاقية تحقق للإنسان تكامله. والإسلام، على هذا النحو، يقدم نفسه وريثاً لكل أديان الوحي النبوي التوحيدية (révélations prophétiques) التي يعتبر أنها تعرضت للتزييف والتحريف وتحتاج إلى تصحيح. وهو يختلف عن الأديان الصوفية ذات الاتجاه الوثني (inspirations mystiques).

ويتناول القرآن هذه الأبعاد الثلاثة للإسلام: العقيدة والشريعة والأخلاق بشكل مفصل أحياناً، وبشكل سريع أحياناً أخرى كما هو الأمر بالنسبة إلى الكثير من المسائل التشريعية من أجل أن يترك المجال لسنة النبي لتفصل ذلك. . .

غير أنه بعد وفاة النبي (ص)، واستبعاد أهل بيته عن موقعهم الطبيعي، انطلقت حركة كبيرة لتأويل نصوص القرآن، مدعومة بجهد كبير لمنع تدوين السنة وتداولها، ثم فتح الأبواب لاحقاً أمام حركة وضع واسعة للأحاديث على لسان النبي. وكان ذلك كله من أجل

التبرير لواقع فُرض على المسلمين بعد وفاة النبي في المجالات المختلفة. . . وقد انتهى هذا الوضع إلى قيام مؤسسات دينية هدفها تركيز هذه التأويلات الجديدة للدين في عقول الناس.

ومع تعاقب الأجيال، أصبحت تلك التفسيرات والتأويلات في تصور عامة الناس هي الإسلام نفسه. وفي النهاية لم يتمكن المسلمون، في أغلب الأحيان، من إدراك المسافة الفاصلة، بين النصوص الأولية في القرآن، والتفسيرات التي وضعت حوله. ولم يميزوا كثيراً بين التجربة التاريخية التي كانت في الأغلب انعكاساً لخيارات سياسية لا علاقة لها بالإسلام، وحقيقة التوجهات القرآنية. ومن جهة أخرى لم يكن دخول قوميات كثيرة إلى الإسلام إلا أن يترك أثره في وعي المسلمين. فقد جاءت هذه القوميات إلى الإسلام محملة بخلفياتها الدينية والثقافية. . .

إن التأثيرات التي تلقاها المسلمون في بداية تشكل وعيهم جاءت من كل حدب وصوب: الثقافة العربية الجاهلية، القرآن والسنة، الثقافة اليهودية والمسيحية، سياسة الحكام، ثقافة الشعوب غير العربية التي دخلت الإسلام، تفسيرات الفقهاء والمفسرين والمتكلمين. . . وهذا كله يعني أن العقل المسلم لم يكن في يوم من الأيام عقلاً إسلامياً خالصاً، بل كان دائماً عقلاً بانوراميا يتضمن ثقافات متعددة ليس الإسلام إلا جزءاً من مكوناتها.

وقد أدى رجال الدين دور الحارس لكل هذه المكونات الثقافية للعقل المسلم بوعي منهم أحياناً، ودون وعي أحياناً أخرى، بل إن أكثر الفقهاء والمحدثين والمتكلمين والمفسرين تحولوا إلى كهنة يكررون الأدوار الكنسية نفسها في ادعاء احتكار الحقيقة وتكفير

المخالفين وتبرير الواقع الفاسد وحماية السلطان. لقد نصبوا أنفسهم متحدثين باسم الله دون حقيقة، وأضفوا على آرائهم صبغة القداسة، واعتبروا كل «اجتهاداتهم» أحكاماً إلهية لا يجوز تجاوزها أو الاستهانة بها.

إن هذا كله يحيل إلى ضرورة قراءة الإسلام في نصوصه الأساسية بطريقة جديدة، تتوخى قراءة النص بشكل مباشر هذه المرة دون خضوع لتفسيرات المفسرين وتأويلات المؤولين. لقد أصبحت الحاجة ملحة للتخلص من كل تلك الرؤى التي أرادت خدمة أهداف سلطوية ضيقة ومسايرة ثقافة اجتماعية متشكلة. وهذا يعني أهمية قراءة الإنتاج الثقافي والفكري للفقهاء والمفسرين قراءة تاريخية تريد استكشاف العناصر التي شكلت العقل المسلم عبر التاريخ وأصبح ضرورياً اليوم التخلص منها من أجل استعادة الإسلام في رؤيته الوجودية ومنظومته التشريعية وشبكته القيمية بعيداً عما حمَّله رجال الدين من رؤى وتوجهات.

أما ما يحاول بعض الوضعيين تأكيده من أن الإسلام تشكل تاريخياً وأنه لابد أن يخضع بدوره لمناهج العلوم الإنسانية في قراءته كما هي علوم الأنثروبولوجيا وعلم اجتماع الأديان. . . ومناهج التاريخانية والتفكيكية. . . فهو ادعاء لا أساس له لأن الإسلام ليس إبداعاً بشرياً كما يقولون دون أن تسعفهم الأدلة، بل هو وحي إلهي كما يتكشف ذلك يومياً من خلال المضامين العالية للقرآن في مختلف الأبعاد، وهي مضامين تتجاوز أي عقل بشري مهما كانت عبقريته. إن ما ينبغي أن يخضع لهذه المناهج، إذا سلمنا بجدواها، إنما هو نتاجات المسلمين في مختلف المجالات العلمية والمعرفية.

وعندما يحاول المسلمون اليوم إعادة قراءة نصوصهم الدينية بطريقة علمية بعيداً عن التفسيرات القديمة التي كتبت حولها، فإن ذلك يعني العودة إلى ذواتهم من أجل أن يصنعوا حداثتهم الخاصة التي تقطع مع كل الجوانب السلبية في تراثهم والانفتاح في المقابل على معارف الآخرين من أجل الإفادة منها، تماماً كما أفاد هؤلاء الآخرون من علوم المسلمين ومعارفهم في فترات تاريخية متعددة. . .

لم يكن الإسلام عائقاً أمام المسلمين من أجل تمثل الحداثة في جوانبها الإدارية والعلمية والمعرفية والتقنية كما يدعي عبد المجيد الشرفي مثلاً[1]، بل إن العائق الحقيقي كان ولا يزال يتحدد في تلك القراءات التاريخية لنصوص القرآن والسنة. إن المجتمعات الإسلامية لم تكن قط ملتزمة بالإسلام كما جاء به النبي (ص)، بقدر ما كانت ملتزمة في أغلب الأحيان بالقراءات التي تقدم لها لهذا الدين. لقد كان الناس ملتزمين فقط بالمذاهب الكلامية والفقهية التي تسود في مجتمعاتهم. ولا أحد بإمكانه القول إن هذه المذاهب، المختلفة إلى حد التناقض، تتطابق مع الإسلام في حقيقته. هذا الخلط بين الإسلام وقراءاته، لم يستثن مجالاً معرفياً واحداً، ليشمل الكلام والتفسير والحديث والفقه وما سوى ذلك. . .

تجديد علم الكلام

رغم ظهور محاولات جادة وجريئة من أجل التأسيس لعلم

---

(1) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009م، ص 35.

كلام[2] جديد يتناول مسائل العقيدة بطريقة علمية جادة تَفيد من أهم المنجزات المعرفية الجديدة، إلا أنها بقيت محاولات قليلة ولم تتمكن في أغلبها من تجاوز الأطر الفكرية التي رسمها الكلام القديم لتسقط، في أكثر الأحيان، في تكرار المقولات نفسها.

لقد كان علم الكلام لقرون عديدة المحدد لرؤية الإنسان المسلم الوجودية ومواقفه النظرية في مسائل أساسية تتعلق بحياته مثل المبدأ والمصير والحرية والقضاء والقدر ومشكلة الشرور في العالم... وكان يقسم إلى قسمين: الأول يتعلق بالإلوهية والنبوة والإمامة والمعاد يسمى جليل الكلام. أما الثاني فيتعلق بمسائل فلسفية وفيزيائية مثل الجوهر والعرض والذرة والخلاء والحركة والسكون والزمان والمكان... ويسمى بدقيق الكلام.

وإذا كان الكلام القديم يكتفي بتناول القضايا العقدية ولا يتجاوزها، فقد أصبح هذا العلم اليوم أمام حتمية الانفتاح على قضايا الإسلام كلها. إن الأسئلة المتدفقة على نحو كثيف وغير مسبوق حول وجاهة المناهج والتشريعات الإسلامية يفرض تقديم إجابات علمية تعكس حقيقة الرؤية الإسلامية من خلال الإحاطة العميقة بنصوص الدين ومقاصده معاً.

ومسائل علم الكلام القديم كانت هي نفسها مسائل الفلسفة الكلاسيكية، والاختلاف بينهما يتعلق بالمنهج فحسب. فإذا كانت الفلسفة تدعي أنها تطرح الأسئلة وتبحث من أجل الوصول إلى

---

(2) يسمى علم الكلام أيضاً علم أصول الدين وعلم العقيدة وعلم التوحيد.. وربما سمي بعلم الكلام لأن أول القضايا التي طرحها هي قضية الكلام الإلهي في ما عرف بقضية خلق القرآن...

الحقيقة مستخدمة الأساليب البرهانية، فإن علم الكلام يقر أنه يؤمن ليدافع مستخدماً في الغالب الأساليب الجدلية، وهو لذلك اعتبر علماً وظيفياً كما هي علوم المنطق والنحو مثلاً، وليس علماً ماهوياً كما هي العلوم الإنسانية والاجتماعية. . . لقد هيمنت الأساليب الجدلية طويلاً على علم الكلام من أجل التبرير لمقولات مذهبية، وأصبح من الضروري اليوم الانتقال إلى الأساليب العلمية والبرهانية، دون التخلي عن الأساليب الجدلية عندما يكون ذلك ضرورياً من أجل إيقاف المزورين وكشفهم.

كانت الفلسفة في العصور القديمة تسمى أم العلوم، لكن هذه العلوم بدأت تستقل تدريجياً إلى أن انحصرت موضوعات الفلسفة في الوجود والمعرفة والقيم. . . وأصبحت الفلسفة تفكر في الموضوعات من خارجها بعد تشكلها، وبذلك ظهرت فلسفة الدين وفلسفة العلم وفلسفة الجمال وفلسفة التاريخ. . . كما بدأت الفلسفة تَفيد من العلوم الحديثة لتصحيح رؤاها واتجاهاتها. ولا شك في أن علم الكلام بدوره يحتاج إلى مثل هذا التغيير من أجل تطوير استدلالاته لتواكب تطور الفكر الفلسفيْ وتقدم المنجز العلمي في الطبيعيات والإنسانيات والاجتماعات جميعاً.

كما أنه لم يعد مجدياً اليوم الاستمرار في الجمود على المقولات المذهبية القديمة، واستخدام المعطيات العلمية الحديثة من أجل تكريسها دون أن يكون هناك أي توجه نقدي. لقد ولد علم الكلام من أجل الدفاع عن عقائد الإسلام، لكنه انتكس ليتحول إلى أداة للدفاع عن المذهب. إن ذلك يعني اختزالاً للدين في المذهب، ليتحول المذهب في تصور أتباعه إلى ممثل للحقيقة الدينية. ونتيجة لذلك

أصبح كل من لا يلتزم المذهب شخصاً خارجاً عن الدين، وهذا يبدو واضحاً في نزعة التكفير المتبادلة بين أتباع المذاهب المختلفة. فمادام المذهب يمثل الحقيقة الدينية، فإن كل من يبقى خارجه كافر بالضرورة.

وعلى هذا النحو انتهى المتكلم مدافعاً عن مسلمات مذهبية تشكلت تاريخياً، بدل أن يكون مدافعاً عن معطيات قرآنية. . . وتحول القرآن إلى مجرد مبرر وتابع لمقولات مذهبية بدل أن يكون كتاباً مرجعياً ومصححاً لكل انحراف أو فساد في الفكر والعمل عندما تم تقليص الدين، على رحابته، إلى مجرد أيديولوجيا وضعية هي ثمرة عقل إنساني محاصر ضمن أطره الثقافية والاجتماعية.

إن علم الكلام يحتاج اليوم إلى أفق أوسع من أجل أن يتوقف المشتغلون به عن ادعاء امتلاك الحقيقة الدينية ليتحولوا إلى البحث عن هذه الحقيقة دون توقف. وهذا يعني أن المتكلمين من مختلف المذاهب مطالبون بالتوقف عن توجيه بنادقهم إلى وجوه بعضهم بعضاً، من أجل توجيهها إلى أئمة الفساد والظلم والجريمة الذين لا يتوقفون عن استعباد الناس وانتهاك القيم والعمل بلا كلل من أجل إشباع نزوات غير مشروعة وبأساليب غير أخلاقية.

لقد أصبح علم الكلام اليوم مطالباً أكثر من أي وقت مضى بأن يكون صلة الوصل بين عالم الناسوت وعالم اللاهوت، حتى لا يسقط في تكرار أخطاء الماضي عندما أبعد هذا علم عن الهموم الحقيقية للإنسان ليبقى حبيس موضوعات ميتافيزيقية مقطوعة عن مشاغله. إن محاصرة علم الكلام في إطار الميتافيزيقا كان قراراً سلطانياً، من أجل أن لا يتحول هذا العلم إلى أداة لتحرير الإنسان من واقعه المريض.

وأي علم يجعل من المجتمع والسياسة موضوعاً لدراساته وبحوثه لا مكان له في دولة الاستبداد المتخفية تحت يافطة الخلافة.

كان علم الكلام لقرون طويلة أداة كهنوتية لمسخ العقيدة، ووسيلة سلطانية لتكريس معاني الاستعباد والاستعلاء والاحتقار لكل المختلفين أو المعارضين، ومبرراً لارتكاب أشنع الجرائم في حقهم. كان مجرد أداة لكسب الأتباع واستغفال الناس وتبرير الفساد والجريمة والاستعباد... وكان الإنسانُ والحقيقة الضحيةَ الأكبر في كل مرة. إن الموقف من قضايا متعددة مثل تجسيم الذات الإلهية وأيديولوجيا الجبر ونزعة التكفير... أمثلة واضحة على إخضاع النص القرآني لرؤى وتصورات المتكلم وتحكُّم الرؤى المذهبية المسبقة في فهمه للنص.

الوضعيون والحداثة

إذا كان إثبات نبوة محمد (ص) واحداً من مهمات علم الكلام، فإن الوضعيين اليوم يرفضون التسليم بنبوة محمد (ص) وإلهية المصدر القرآني كما اتضح لدينا، في الفصل السابق. لم يكن هذا الموقف، بالنسبة إليهم، سوى مقدمة لنسف القيم والتشريعات الإسلامية كلها وصولاً إلى الانتهاء من قيمومته على الحياة في أبعادها المختلفة. وهذه الفئة هي التي كرست حالة الضياع الفكري أمام هيمنة النموذج الحداثوي الغربي. لقد كرس عدد كبير من دعاة الحداثة الغربية في بلادنا جهودهم من أجل ترسيخ حالة التبعية الفكرية والثقافية لهذا النموذج بعيداً عن أي خصوصيات تنطلق على أساس الإسلام في مبادئه ومفاهيمه وتشريعاته.

وعندما يصبح فكر الحداثة الغربية فكراً مرجعياً لدى هذا

الاتجاه، فإن ذلك يعني أن تستحيل هذه الحداثة، في مبادئها ورؤاها ونتاجاتها، إلى أقنوم مقدس يجب أن نُخضع له مناهجنا في التفكير وطرائقنا في السلوك، ليصبح ما هو تاريخي شيئاً لا تاريخياً. والمفارقة أن الإسلاميين عندما يعلنون أن الإسلام في مبادئه وأحكامه وقيمه شيء ثابت بثبات الطبيعة الإنسانية وهو بذلك فوق التاريخ، لأنه يخاطب في الإنسان هذه الطبيعة تماماً كما يخاطب فيه قيمه الرفيعة التي لا مجال لتغييرها هي الأخرى، عندما يعلن الإسلاميون ذلك، ترتفع أصوات العلمانيين لتتهمهم بالجمود والرجعية، في حين أن هذه الأصوات نفسها لا تجد حرجاً في الدعوة إلى الالتصاق بفكر الحداثة الغربية وثقافتها رغم أن هذه الحداثة انطلقت قبل قرون في محيط ثقافي يختلف تماماً عن المحيط العربي - الإسلامي.

إنهم لا يشيرون في أغلب الأحيان إلى المطبات التي انتهت إليها الحداثة الغربية في الاقتصاد حيث التفاوت الطبقي الحاد والتشرد والأزمات المالية، وفي الاجتماع حيث التفكك الأسري والشذوذ والجريمة والإدمان والانتحار، وهو لا يرصد تراجع قيم الحرية والمساواة والأخوة الإنسانية أمام توسع ممارسات القمع والتضييق والعنصرية وتزايد الحروب ضد الشعوب المستضعفة في طول العالم وعرضه.

إن هذه المآزق، هي التي أنتجت تياراً واسعاً في العالم الغربي، وهو تيار ما بعد الحداثة، يعمل من أجل نقد الحداثة في مبادئها الأساسية، كما هي العقلانية والحرية والعلمانية، لأن هذه المبادئ كما رآها فكر الحداثة هي التي أوصلت المجتمعات الغربية إلى مآزق حقيقية.

لكن الوضعيين العرب الذين يريدون استلحاق المسلمين بالغرب ليس فقط في السياسة والاقتصاد كما هو حادث، وإنما أيضاً في الفكر والثقافة... يتجاهلون تماماً واقع المجتمعات الغربية اليوم. لقد فشلت كل الأنظمة العلمانية التي أنشأها الاستعمار في البلاد العربية والإسلامية، وعلى مدى أكثر من نصف قرن لم يحصد العرب سوى الفشل والعجز والتبعية والتخلف، غير أن الوضعيين العرب يقولون إن المطلوب اليوم هو التغيير الثقافي، ويحدد محمد الشرفي في كتابه **الإسلام والحرية**[3] ذلك من خلال تغيير جذري في مناهج التعليم.

والمأزق، بالنسبة إلى الشرفي، لا يتحدد في فشل الأنظمة العلمانية التابعة في هذا العالم العربي، ولكنه في غياب الأساس الثقافي لهذه الخيارات. وهو ما يعني ضرورة استنبات الثقافة الغربية في عمق الوعي العربي أولاً واستبعاد كل العناصر الإسلامية فيه لاحقاً. ورغم أن ما يقوله الشرفي مجرد يوتوبيا، إلا أنه حتى لو فرضنا نجاح الوضعيين العرب في تجريد المجتمعات العربية من انتمائها الإسلامي، فإن البديل الغربي لن يوصلها إلا إلى ما وصلت إليه المجتمعات الغربية التي انطلقت على أساس قيم محدودة من الواضح أنها تتآكل اليوم ليجد الغرب نفسه أمام أكثر من مأزق اجتماعي واقتصادي وسياسي وبيئي يمكن أن يدمر كل ما بناه على مدى قرون من الزمن. وللمفارقة، فإن الغرب الذي يبحث اليوم عن حل لمشاكله في أنظمة الإسلام، سواء كان ذلك في الاقتصاد أو في

---

(3) صدر الكتاب لأول مرة سنة 1999م باللغة الفرنسية، ثم ترجمه مؤلفه إلى العربية وصدر سنة 2008م عن دار بترا للنشر والتوزيع في دمشق في 229 صفحة من الحجم المتوسط.

الاجتماع، يريد أن يجعل منه العرب الوضعيون النموذج الذي ينبغي استنساخه.

فشل التحديث

يشهد العالم مأزقاً ثقافياً عميقاً أمام تصاعد التطرف الأيديولوجي والتعصب الديني في العالم كله، وبلوغه الذروة في العالم الإسلامي، كما تشهد على ذلك الوقائع في أكثر من بلد عربي وإسلامي. ولا يمكن إهمال التفسيرات المتداولة لصعود هذه الظاهرة، كما هو الفقر والبطالة وأزمة السكن والنزوح والفساد الاجتماعي والاستبداد السياسي، غير أن هذه الأسباب ليست كافية لتفسير هذه الظاهرة، لأن الكثير من البلاد الإسلامية يعيش أهلها الرفاه الاقتصادي، وهي مع ذلك لا تتوقف عن إنتاج التطرف والمتطرفين.

والمشكلة كما تبدو ثقافية قبل كل شيء، لأن هذه الحركات السلفية تطرح الدولة الثيوقراطية بديلاً عن الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية وتكفر الناس وتعادي العقل. وهذا يعني أن هذه الحركات المنتشرة في العالم الإسلامي تتبنى ثقافة العنف والإرهاب، وهي أيضاً حركات شمولية لا ترى للآخر أي نصيب من الحقيقة.

لقد استطاع الفكر المسيحي المعاصر أن يتجاوز الفكر المسيحي القديم الذي كان سائداً زمن الحروب الصليبية، أو في عصور محاكم التفتيش، أو عندما كان غاليلي يقاد إلى المقصلة لأنه قال إن الأرض كروية الشكل وأنها تدور حول نفسها وحول الشمس. وتمكن المجمع المسكوني الثاني في الفاتيكان (1962-1965) من التخلص من إرث القرون الوسطى، وأبطل ما كان يسمى بالإصلاح المضاد. وأصبح

تحريم الطلاق وإباحة تعدد الزوجات من الماضي دون أن يثير ذلك أي أسف حتى لدى المتدينين. هذا التطور الذي حدث داخل الفكر المسيحي كان الوضعيون العرب ولا يزالون يتمنون أن يحدث داخل الفكر الإسلامي بالقوة نفسها، لأن العالم الإسلامي، بحسب محمد الشرفي في كتابه **الإسلام والحرية**، لم يجد حتى اليوم حلاً لإشكالية العلاقة بين الدين والحياة.

إن الشرفي يريد في هذا الكتاب استنساخ النموذج الغربي ومعاملة الإسلام بالطريقة نفسها التي عامل بها الأوروبيون المسيحية. وهو في ذلك لا يريد أن يعترف بالفوارق الجوهرية بين الإسلام والمسيحية في الرؤية الوجودية والمنحى القيمي والمنظومة التشريعية.

لقد استطاعت أغلب البلاد الإسلامية إيقاف العمل بالكثير من الأنظمة والقوانين الإسلامية، كما هي مسائل الحدود والمرأة والربا، دون أن تكون هناك احتجاجات شعبية، وانحصرت مقاومة ذلك في أروقة الجامعات الدينية. والشرفي إذ يؤكد ذلك، فإنه يرى أن هذه التغيرات لا تزال هشة، بسبب تخلف المرجعيات الثقافية والخطابات السياسية. إنه يعترف أن إيقاف العمل بالتشريعات الإسلامية وتبني المنظومة التشريعية الغربية لم ينتج التقدم. لكنه يحاول البحث عن مبرر هنا أو هناك لهذا الواقع. لقد جرى تعميم التعليم في العالم الإسلامي، غير أن ما يقلقه هو أن التربية والتعليم لم يخضعا للحوار الجاد، ولا زالت برامج التعليم تدرس الإسلام لا باعتباره ديناً فحسب، وإنما أيضاً بوصفه هوية ونظاماً سياسياً وتشريعياً.

لقد فشل مشروع العلمنة والتحديث في المشرق العربي، بعد أن تمت التضحية به لفائدة مشروع الوحدة الذي فشل بدوره، بسبب

تجذر الذهنية القطرية لدى دعاة الوحدة العربية بحسب الشرفي. لكن هذا ليس هو السبب الحقيقي لفشل العلمنة في ما نرى. إن فشل العلمنة هو نتيجة لتناقضها الجوهري مع قيم المجتمع الذي لا يزال يتمسك بإسلامه، ولكونها مفهوماً مسقطاً لم تتم استشارة هذه الشعوب بشأنه. كان في الواقع خيار المستعمر الذي لم يخرج من هذه البلاد إلا بعد أن سلم السلطة إلى الجهات التي تخدم مشاريعه ومصالحه فيها. ولأجل ذلك ليس غريباً أن يمارس الحكام التابعون ضد هذه الشعوب أسوأ أنواع القهر والاستبداد والظلم من أجل تمرير مشاريع المستعمر وخدمة أهدافه ومصالحه الاقتصادية والثقافية.

إن الشرفي يتحدث عن عبد الناصر الذي ضحى في نظره بمشروع التحديث لمصلحة قضيتي الوحدة العربية وتحرير فلسطين. واضطر بسبب ذلك إلى ممالأة القوى المحافظة في المجتمع المصري. فتحالف مع مؤسسة الأزهر، وعطل كل ما يحرج هذه المؤسسة. لكن ذلك، في نظرنا، لم يكن سوى ذريعة لتمرير المشروع الثقافي الغربي. فمؤسسة الأزهر لم تكن يوماً مستقلة عن النظام الحاكم، وهي ليست سوى جهة لتبرير خيارات الحاكم الفعلي دينياً. صحيح أن عبد الناصر كان يطلق العنان لغرائزه القومية، لكنه لم يكن قط رجلاً إسلامياً. لم تمنعه شهوة السلطة من قتل رجل بحجم سيد قطب والكثير من عناصر الإخوان المسلمين بعد أن فبرك ضدهم حادثة الاغتيال الشهيرة. لقد كان عبد الناصر ديكتاتوراً مثل بقية الحكام العرب. وكان يمارس نموذجاً علمانياً في الحكم واختار منحى اشتراكياً في الاقتصاد، مصدره العقل الغربي، وهو نموذج لم يورث المصريين سوى البؤس والفقر والهزيمة التي ثاروا على

سدنتها أخيراً. . . حتى فكرة القومية مستوردة هي الأخرى، لقد أطلقها الألمان في أوروبا منذ هيغل ونيتشه، وأعطاها هتلر مداها الأقصى.

وفي الجزائر لم يكن هواري بومدين مختلفاً عن عبد الناصر. كان هو الآخر جنرالاً وصل مثله إلى السلطة بالانقلاب، وكان يحمل نزعة عروبية وميولات اشتراكية. . . كان يحلم أن تؤدي الجزائر دوراً قيادياً في أفريقيا والعالم الثالث كله، وكان ذلك يستدعي بالنسبة إليه أن تكون الجزائر قوة وازنة، وأن يكون عدد سكانها أكثر مما هو عليه. وأن تكون أقوى من جيرانها، وهو لذلك رفض تحديد النسل واختلق مشكلة الصحراء الكبرى لإضعاف المغرب، ونسف مشروع الوحدة التونسية الليبية تحسباً لتنامي قدرات الجار الشرقي. وكان هذا الحلم البومديني يحتاج إلى أوسع دعم شعبي، وهو لذلك سعى إلى إرضاء الفئات التقليدية في المجتمع، وسمح للأصوليين المصريين بالتدريس في الجزائر في قطاع التربية، وهو ما قوى نفوذ السلفيين، كما أنشأ معاهد للدراسات الدينية التقليدية.

لكن بورقيبة كان مختلفاً عن هؤلاء جميعاً. فهو لم يكن جنرالاً، بل كان محامياً ورجل سياسة، ولم يكن يحمل اتجاهات عروبية أو اشتراكية. وبحسب محمد الشرفي، لم يكن هذا الرجل مناهضاً للإسلام أو العروبة. كل ما في الأمر أنه كان ينظر إلى الزعماء العرب بشيء من الاحتقار. كان يرى أنهم لا يفهمون في السياسة. وقد وجد هؤلاء في زيارته لأريحا سنة 1965م، ودعوته إلى التفاوض مع إسرائيل على قاعدة «خذ وطالب»، وشن حرب عصابات ضدها في وقت واحد بدلاً عن المقاطعة والحروب التقليدية، وجدوا في ذلك

فرصة للهجوم عليه وتصويره أمام الرأي العام العربي رجلاً خائناً لقضية العرب الأولى.

لكن الحقيقة هي أن بورقيبة كان معادياً للإسلام والعروبة، كان يدعو إلى الإفطار في شهر رمضان ويدعو إلى السفور ويمنع الحجاب ويضطهد المتدينين ويلغي التشريعات الإسلامية وينتهك المحرمات وينتصر للغة الفرنسية... كان في الحقيقة يحمل فكراً مادياً يرفض الدين، وثقافة فرانكفونية تهزأ بالثقافة العربية والإسلامية. وكان يعمل على فرض ذلك كله على الناس بكل أساليب القهر والإكراه.

كان عبد الناصر يخاطب عواطف الناس ويلهب مشاعرهم. أما بورقيبة فكان يشدهم إليه في هدوء محاولاً تمرير مغالطاته واستغباء الناس. وكان عبد الناصر يرجع كل مصائب الأمة إلى الاستعمار، بينما كان بورقيبة يؤكد أن المشكلة كامنة فيها، وأنه لابد من تغيير ما بأنفس الناس حتى تتغير أحوالهم، وهو لذلك كان يدعو إلى تحديد النسل وتحديث التعليم وتنظيم الإدارة وتجاوز الدين. وفي كل الأحوال لم يكن بورقيبة يختلف عن الآخرين في استبداده، وإعجابه بنفسه، ورفضه للتعددية الحزبية، وممارسة التعذيب، ومصادرة الحريات السياسية والفكرية والدينية، وممارسة القتل والاغتيال والجريمة...

كان التحديث الذي مارسه بورقيبة منقوصاً وممسوخاً ومفتقراً للديمقراطية، لكن هذه الحداثة كانت أقل استبطاناً في البلاد العربية الأخرى، لأنها لم تكن أولوية لدى حكامها. لقد أفاد بورقيبة كثيراً من الفكر الإصلاحي التونسي كما قدمه خير الدين والحداد والثعالبي... لكنه أراد أن يفرغه من محتواه الإسلامي.

لم يمهل الموت الشرفي حتى يرى كيف انتهى نظام الاستبداد والطغيان والفساد وهو الذي كان وزيراً للتربية والتعليم فيه، لكنه على كل حال كان قد اعترف أن مشروع العلمنة والتحديث قد فشل في العالم العربي، وهو ما يفسر الثورات العربية التي انطلقت في كل مكان لتطالب الأنظمة العلمانية الفاشلة بالرحيل.

لكن الشرفي كان يرفض أن تكون الأنظمة السياسية العربية التي حكمت بعد طرد المستعمر، علمانية ما دامت تقبل بتعدد الزوجات والطلاق الشرعي وتزويج القاصرات، وهو يستثني هنا تونس وتركيا. إنه لا يقبل بما يقوله أوليفييه كاري (Olivier Carré) الذي كتب في جريدة **لوموند** *"Le Monde"* عدد: 13/ 10/ 1994م: «إن إشكال العالم الإسلامي لا يتمثل في إنتاج العلمانية، فهي موجودة، بل في تدبر الواقع الذي يرفضها». إن الشرفي يرفض هنا الاعتراف بتسلط القوى العلمانية المسقطة في العالم الإسلامي، من أجل التغطية على فشلها، لأن مجرد وجود بعض التشريعات الإسلامية في قوانين الأحوال الشخصية لا ينفي أبداً الطابع العلماني لهذه الأنظمة التي تُخضع الدين ولا تَخضع له. إنها بلا شك ليست أنظمة إسلامية تتبنى المنظومة الإسلامية في السياسة والاقتصاد والتشريع... بل هي أنظمة بعيدة عن الإسلام تتبني العلمانية في السياسة والرأسمالية أو الاشتراكية في الاقتصاد، وتقتصر في تشريعاتها على بعض أحكام الأسرة.

لقد ذهبت هذه الأنظمة في هذا الاتجاه لأنها كانت تظن أن المزاوجة بين الإسلام والحداثة أمر غير ممكن. لكن هذا مجرد وهم، لأن الإسلام لا يرفض أبداً الإفادة من منجزات الحداثة في جوانبها

التقنية والإدارية والعلمية. . . والاختلاف بينها هو اختلاف في الأسس والمنطلقات والمناهج. والشرفي نفسه يقر أن لا تناقض بين الإسلام والحداثة. وإذا كان ذلك لم يحدث حتى الآن، فبسبب سوء الفهم للإسلام والحداثة والإسلام معاً.

لقد تأسست العقلانية الغربية على نتاجات ابن رشد الفلسفية. وإذا كان هذا الفيلسوف الكبير قد ووجه بالتكفير والتهميش وإحراق الكتب في محيطه، فإنه لقي أوسع ترحيب في أوروبا، فعرف باسم Averroes وهو تحريف لاسمه العربي: «ابن رشد». وهذا يعني أن العقل هو الأساس المشترك بين الإسلام والحداثة كما يقر الشرفي[4].

لكن ما ينبغي تأكيده هو ضرورة معرفة حدود العقل عندما يتعلق الأمر بعلاقته بالإسلام، فالعقل الذي يحترم حدوده هو وحده الذي لا يتناقض مع الإسلام، وهو وحده الذي يمكنه أن يقرأ النص ويفهمه أو يؤوله دون تعسف.

حرية العقيدة

يؤمن الفقهاء التقليديون أن الخروج من الإسلام سواء كان خروجاً ملياً أو فطرياً يستحق فاعله الإعدام. وهذا الحكم ليس له ما يسنده في القرآن الكريم، بل إن هذا الحكم يتناقض مباشرة مع روح الإسلام التحررية ومنطوق القرآن نفسه الذي يؤكد: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[5] و﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ

(4) محمد الشرفي، **الإسلام والحرية**، م.س، ص 17.

(5) البقرة: 256.

فَلْيَكْفُرْ﴾[6]. وعندما يتحدث القرآن عن المرتدين ويدين أعمالهم، فإنه لا يحدد أي عقوبة في شأنهم.

إن القرآن لا يكتفي بعدم ذكر أي عقوبة في شأن المرتد، بل يتجاوز ذلك إلى التنديد بإكراه الناس على الإيمان. فحرية الاعتقاد والتفكير، تبقى حقاً لكل إنسان لا يمكن أن يكون مسؤولاً عنه إلا أمام الله. ولذلك، فإن النقد الذي يوجهه الشرفي إلى الفقهاء التقليديين وعموم السلفيين يملك الكثير من عناصر الوجاهة. أما نصوص الحديث التي تتحدث عن قتل المرتد، فلا بد من فهمها ضمن سياقها التاريخي، لأن الخروج عن الإسلام لم يكن يعني فقط خروجاً عن الدين، بل كان يعني أيضاً خروجاً على الدولة وقوانينها في ما يشبه «الخيانة العظمى» هذه الأيام.

لكن الشرفي يحاول أن يبرر حرية الاعتقاد في القرآن بطريقة خاطئة اعتماداً على ما يقوله محمد الطالبي الذي يرى أن الإسلام يختلف عن المسيحية التي تقول «لا نجاة لمن هو خارج الكنيسة»، ويعتبر أن الموحدين جميعاً «لا خوف عليهم» استناداً إلى الآية الكريمة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[7]. فهذه الآية في رأيه تساوي بين الأديان جميعاً مادامت توحد الله.

إن ما يقوله الطالبي ليس صحيحاً، لأن المقصود هو الأديان

---

(6) الكهف: 29.
(7) البقرة: 62.

التوحيدية كما جاء بها الأنبياء الحقيقيون. ومن الواضح أن الأديان السابقة على الإسلام لم تسلم من التحريف الذي شمل حتى العقيدة التي أصبحت تجسم الإله كما في حالة اليهودية، أو تجعل له شركاء كما في حالة المسيحية التي تؤمن بالتثليث بشهادة القرآن نفسه. ولذلك فإن المقصود بالآية الذين آمنوا قبل الإسلام ووحدوا الله وعبدوه ورفضوا التجسيم والتثليث. وقد جاء في سبب نزول الآية سؤال طرحه سلمان على النبي (ص) بخصوص بعض الموحدين الذين كان سلمان يعرفهم قبل الإسلام، فنزلت هذه الآية[8].

وبسبب التحريف الذي تعرضت له الأديان السابقة، اعتبر الإسلام نفسه ضامناً للحقيقة الدينية بوصفه الدين الخاتم. وهو ما يعني أن الالتزام بأي دين آخر غير الإسلام، هو سقوط في الكفر أو الشرك بشكل آلي. غير أنه من ناحية أخرى من الممكن أن يكون الإنسان موحداً وصالحاً بعيداً عن الأديان ودون أن يلتزم الإسلام بسبب عدم معرفته بهذا الدين أو بسبب وجود بعض الشبهات في ذهنه، ولا شك في أن هذا الصنف من الناس، إذا وجد، يختلف عن الكفار والمشركين كما يسميهم القرآن.

إن ذلك يعني أن الآخرين ليسوا كلهم كفاراً ومشركين، رغم أن الإسلام يعتبر نفسه ممثلاً للحقيقة الدينية، إذ من الممكن أن يكون الإنسان موحداً دون أن يكون مسلماً. وليس الأمر كما ذهب إليه الطالبي وتابعه فيه الشرفي عندما حاول المساواة بين الإسلام وبقية

---

(8) انظر مثلاً: محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، ج1، سورة البقرة، تفسير الآية 62.

الأديان. إن الإسلام اليوم هو وحده الدين الذي يتضمن توحيداً خالصاً للذات الإلهية، ويمتلك منظومة تشريعية وأخلاقية وقيمية متكاملة.

وتخطئة الآخرين في عقائدهم وآرائهم الدينية لا يعني في الإسلام معاداتهم واستباحتهم، بل على العكس من ذلك، يحترم الإسلام اختيارات الآخرين في ما يؤمنون به، ويدعو إلى التعايش معهم والإحسان إليهم كما هو قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ﴾[9]. إن الآخرين الذين لا يؤمنون بالإسلام يمكنهم العيش في إطار الدولة الإسلامية التي تعطيهم حريتهم كاملة في ممارسة قناعاتهم الفكرية والسلوكية تحت سقف القانون الذي يخضع له الجميع على نحو متساوٍ، بل إنه من حقهم الاحتكام إلى قوانينهم وشرائعهم الخاصة في ما يتعلق بمسائل الأحوال الشخصية إذا أرادوا ذلك.

الإسلام والدولة

يعتبر الشرفي أن نظام السلطنة العثمانية التي يسميها خطأ خلافة، كانت عقبة كأداء أمام تحديث الفكر الإسلامي وتحرير الإنسان المسلم وتطوير المجتمع الإسلامي، ولأجل ذلك كان أتاتورك مرحباً به عندما تمكن من «تحرير البلاد» وإلغاء «الخلافة» حتى أن بعض رجال الدين مثل عبد الحميد بن باديس قد باركوه. لكن ذلك كان حدثاً خطيراً بالنسبة إلى علماء الزيتونة والأزهر الذين لم يكونوا ليقبلوا بالفصل بين الدين والدولة. وكان تأسيس حركة الإخوان المسلمين سنة 1928م ردة

---

(9) الممتحنة: 8.

فعل مباشرة على ذلك الحدث بحسب الشرفي، فاعتبرت إلغاء الخلافة مؤامرة أوروبية من أجل إخضاع العالم الإسلامي.

ومع تكاثر الحركات الدينية بقي العنصر المشترك بينها هو المطالبة بعودة نظام الخلافة وبناء الدولة الإسلامية التي تلتزم بتطبيق الشريعة الإسلامية، يستوي في ذلك السنة والشيعة في رأي الشرفي[10].

إن وجود دولة إسلامية على أساس نظام الخلافة لا علاقة له بالإسلام بحسب الشرفي، لأن الخلافة ليست إلا اختراعاً بشرياً يحمل صبغة بشرية. ولم تذكر كلمة خلافة بمعنى السلطة إلا مرة واحدة في القرآن عندما كان يتحدث في الآية 26 من سورة ص عن خليفة داوود. أما كلمة شورى فلم تستخدم إلا مرتين في سورة الشورى وسورة آل عمران.

إن الشرفي يحاول هنا تكبير الصورة من أجل أن يعطي لأفكاره بعض المصداقية. وهو يحاول التشبث بمسائل شكلية ليدحض من خلالها حقيقة وجود الدولة في الإسلام. إن ندرة بعض المصطلحات السياسية في القرآن لا تنفي أبداً وجود البعد السياسي في الإسلام، لأن هذا الدين كان يركز دائماً على المضامين، ولم يكن يهتم كثيراً بالنواحي الشكلية. لقد تضمن القرآن والسنة قوانين تشمل الجوانب المختلفة في حياة الإنسان، وهو يحدد في نصوص كثيرة طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم... وفوق ذلك يملك الإسلام منظومة قيمية متكاملة في الحق والعدل والحرية والإخاء والفضيلة... وهذه كلها لا يمكن تطبيقها دون وجود الدولة التي تؤمن بها وتتبناها.

---

(10) م. ن، 138.

وإذا كانت الخلافة هي الشكل الذي اختاره المسلمون لدولتهم بعد وفاة النبي (ص)، فإنه من الممكن اليوم إيجاد آليات جديدة للحكم يمكن أن تحقق أهداف الإسلام وقيمه. ويمكن من خلالها الوصول إلى أفضل تطبيق للقوانين والتشريعات الإسلامية كما هي الآليات الديمقراطية في الحكم.

إن مشكلة الأستاذ الشرفي تكمن في عجزه عن التمييز، في شخصية النبي (ص)، بين مهامه التبليغية لرسالة الله، ومهامه القيادية في إدارة شؤون المسلمين وإصلاح شؤونهم. فالقرآن كما يخاطب النبي بالعنوان الأول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ﴾[11]، يخاطبه أيضاً بالعنوان الثاني: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ﴾[12].

وإذا كانت المهمة الأولى لا تتضمن أي إكراه، وتتوقف في حدود تبليغ الرسالة إلى الناس، فإن المهمة الثانية تتضمن بالضرورة شيئاً من الإكراه، وتلك هي طبيعة السلطة. ولأجل ذلك وجدت الحدود والتعزيرات من أجل تنظيم حياة الناس ومعاقبة المجرمين. وفي ذلك كله كان القرآن يطالب المؤمنين بطاعة الله والرسول وخلفائه الشرعيين: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[13]. إن طاعة أولي الأمر هنا تتحرك في طول طاعة الله ورسوله. وليس المقصود طاعة الحكام بشكل مطلق كما فهم الشرفي الذي يريد إحياء التصور

---

(11) المائدة: 67.

(12) المائدة: 49.

(13) النساء: 59.

السني التقليدي الذي يرى ضرورة طاعة الحاكم مهما كان فاسداً ويحرم الخروج عليه. إنها طاعة مشروطة بالتزام الحكام الإسلام في عقيدته وتشريعاته.

إن الشرفي يفترض منذ البدء أن النبي (ص) لم يكن قط قائداً لأمة ولا زعيماً لدولة، وهذا ما يتناقض بشدة مع الوقائع التاريخية التي تثبت أن النبي أسس دولة لها قوانينها ومؤسساتها وجيشها... ولم يكن الرسول لا مبالياً تجاه مستقبل الإسلام كما زعم الشرفي، بل إنه فعل ما بوسعه من أجل مستقبل الدين والأمة معاً. لقد قدم للمسلمين في حياته في أكثر من موقع ومناسبة الشخص الذي يمكنه أن يكون خليفته الحقيقي، غير أن مخططات النبي (ص) اصطدمت بالطموحات السياسية غير المشروعة لبعض الصحابة.

لقد كان الشرفي محقاً في القول إن أبا بكر تم فرضه على المسلمين حتى قبل أن يوارى النبي الثرى، لكنه يخطئ عندما يقول إن أبا بكر أسس الدولة، وعمر أسس الإمبراطورية، لأن الدولة أسسها النبي (ص)، ولم يفعل أبو بكر وعمر سوى فتح الباب أمام الأمويين الذين حاربوا الإسلام طويلاً من أجل الانحراف بها عن قيمها وأهدافها. لقد امتلك الشرفي الجرأة الكافية لتوصيف ما جرى بعد وفاة النبي (ص) عندما تحدث عن مؤامرة السقيفة وفساد سلطة عثمان وتواطؤ ثالوث الجمل وتمرد معاوية ولا مشروعية الحكم الأموي[14].

---

(14) الشرفي، **الإسلام والحرية**، م.س، ص ص 154-155. ولابد من التأكيد هنا أن النظام السياسي الإسلامي لا يمكن تطبيقه إلا على يد النبي (ص) وأوصيائه، أما الآخرون فلا يمكنهم إلا تطبيق اجتهاداتهم الخاصة التي يمكن =

لكن ما ينبغي تأكيده هو أن الانحراف الذي أصاب الدولة، والتزييف الذي لحق بمبادئ الدين بعد وفاة النبي (ص)، لا يمكن أبداً أن يتحمل مسؤوليتهما الإسلام، وهما لا يعنيان أبداً أن الدين والسياسة لا يلتقيان. لقد سقط الإسلام ضحية أهواء سياسية معينة، ولا يمكن أبداً لوم الضحية على ما حل به.

لقد أراد الشرفي أن يدين نظام الخلافة من أجل أن يقول إن المجتمع الإسلامي كان أسيراً للدين[15]، وإن الحرية والعدالة لا يمكن أن يتحققا في ظل نظام إسلامي[16]، غير أن هذا خلط بين الإسلام والتاريخ الذي كتب باسمه. كان عليه أن يدرس تجربة النبي (ص) ثم تجربة الإمام علي ليكتشف أن الحرية والعدالة الحقيقيتين لا يمكن أن يتحققا خارج النظام السياسي الذي بشر به القرآن.

الإسلام والعلمانية

ربما كان مثيراً أن يرجع الشرفي تداخل الديني والسياسي في الإسلام إلى معاوية. فهذا الرجل بالنسبة إليه هو الذي «أدمج مشايخ السنة في الدولة إدماجاً محكماً جعلهم لا يستقلون حتى اليوم»[17]، ومن أجل ذلك لم يتم الفصل بين الدين والسياسة في الإسلام، كما حدث بالنسبة إلى المسيحية.

= أن تصيب كما يمكن أن تخطئ، وهي أيضاً تطبيقات تخضع على نحو كبير لأهواء أصحابها كما أكدت ذلك التجارب التاريخية.

(15) م.ن، ص 158.

(16) م.ن، ص 158.

(17) م.ن، ص 169.

لكن الحقيقة هي أن ما فعله معاوية إنما كان إخضاع الدين في أحكامه وقيمه للسياسة كما يراها هو، عندما اخترع فئة من الكهنة جعل مهمتها التبرير لممارساته من خلال اختلاق الأحاديث وتأويل الآيات القرآنية. لم يكن معاوية هو الذي ابتدع البعد السياسي للإسلام، بل إنه فقط قلب العلاقة بين البعدين الديني والسياسي وجعل الدين خاضعاً لأهواء الحاكم. فبعد أن كانت السياسة تتحرك في إطار الدين وقيمه مع النبي (ص)، أصبحت مع معاوية تستخدم الدين وتخضعه لأهدافها، ليتحول هذا الدين إلى مجرد أداة لتبرير ممارسات سياسية خارج أي ضوابط قيمية أو أخلاقية.

وعلى هذا الأساس أصبح الإسلام السني الذي أسست له أحداث السقيفة، عائقاً أمام «قيام نظرية في الديمقراطية وحقوق الإنسان من جراء ما دأب عليه العلماء من تبرير للعنف واعتباره مشروعاً، فلم تصب الشعوب الإسلامية دائماً إلا إلى مستبد عادل» كما يقول محمد الشرفي[18].

أما العلمنة، فإنها ممكنة فقط في الإسلام الشيعي، بحسب الشرفي، لأنه يتضمن مؤسسة دينية مستقلة، بعكس الإسلام السني الذي يفتقر لمثل هذه المؤسسة، والذي تم فيه دمج الدين في الدولة، ولا مجال فيه لفصل الدين عن الدولة. إن مثل هذا العمل لا يعني شيئاً سوى الفصل بين الدين واللاشيء، لأن الدولة في الإسلام السني هي التي تبني والمساجد ومعاهد التعليم الديني، وتعين أئمة المساجد والمفتين والمدرسين والدعاة. ولا يمكن للدولة أن تتخلص أبداً من

(18) م.ن، ص 169.

واجباتها الدينية[19]. ولأجل ذلك يدعو الشرفي إلى الفصل بين الوظائف الدينية والوظائف السياسية داخل الدولة، ووضع حد لاستغلال الدين لأغراض سياسية.

لكن هذه العلمنة تتناقض تماماً مع الإسلام في نصوصه الأصلية لأن هذه العلمنة لا تعني شيئاً سوى استبعاد الإسلام في قوانينه وتشريعاته وخياراته الاقتصادية والثقافية وتوجهاته السياسية... وهي أشياء لا يمكن تطبيقها إلا في إطارها الذي يؤمن بها. وإذا كنا اليوم نجد لدى المسلمين الشيعة مؤسسة دينية مستقلة عن الدولة، كما يلاحظ الشرفي، فإن ذلك كان نتيجة التهميش والإقصاء الذي مورس ضدهم منذ أن استولى الأمويون على السلطة، وليس بسبب إيمانهم بالفصل بين الإسلام والدولة. لقد وجدوا أنفسهم مضطرين لإنشاء هذه المؤسسة لمقاومة ما كان يمارس ضدهم من اضطهاد وإبعاد.

إن العلمنة لا تعني شيئاً سوى محاصرة الإسلام في دائرة ضيقة. ووجود مؤسسة دينية مستقلة لدى الشيعة لا يعني شيئاً سوى عدم الاعتراف بالسلطة القائمة مهما كان المذهب الذي تدعيه أو الأيديولوجيا التي تستند إليها. فهذه المؤسسة تدعو في النهاية إلى الدولة الإسلامية الحقيقية، وتنتظر اليوم الذي يصبح فيه ذلك ممكناً.

ومن أجل فك الارتباط بين الدين والسياسة داخل الإسلام السني يقترح الشرفي «إحداث سلطة دينية رابعة على غرار السلطة القضائية تكون مستقلة عن السلطات الأخرى ولا نفوذ لها عليها، ويمكن أن تكون أساساً سلطة أخلاقية لا تبت في شيء سوى إدارة

---

(19) م.ن، ص 171.

المساجد»[20]. وهو يدعو إلى ضرورة أن يقف أئمة المساجد موقفاً محايداً من السلطة التنفيذية، فلا يدعون للحكام كما هي العادة، ولا يوجهون إليهم أدنى انتقاد. وعلى هذه السلطة الرابعة أن تنظم نفسها ديمقراطياً، فيتم انتخاب أئمة المساجد والمفتين في كل جهة، كما تنتخب الهيئة الانتخابية مجلساً إسلامياً أعلى، ومفت أكبر للبلاد، والمؤمنون ينتخبون أمام مسجدهم وأئمة المساجد ينتخبون المفتين وهكذا...

غير أن الشرفي يستدرك ليقول لنا إن اقتراحه لا يمكن تطبيقه في هذه المرحلة، لأن «الأصوليين» سيستغلونه للإمساك بهذه السلطة الدينية والسيطرة عليها، لتكون سلاحهم في الهيمنة على أجهزة الدولة![21]. إنه بذلك يقر أن من يسميهم «الأصوليون» يمثلون أكثرية مقموعة داخل مجتمعاتهم، وهو يعترف ضمناً أن الأنظمة العلمانية القائمة، في زمانه، لا تملك أي مشروعية شعبية أو سياسية، وقد تأكد ذلك اليوم بعد انتصار الثورات الشعبية في أكثر من بلد عربي.

إن الشرفي لا يريد الاعتراف بالحقيقة، ويحاول أن يرجع هيمنة الفكر الإسلامي إلى مناهج التعليم الديني السائدة في العالم الإسلامي، والتي لا تزال تدرس، حسب رأيه، تروج للأفكار التي يؤمن بها «الأصوليون» كما هو نظام الخلافة، ومنظومة الحدود... وهو لأجل ذلك يدعو إلى ثورة في مناهج التعليم الديني على نحو خاص من أجل التخلص من كل هذه الأفكار التي لم يتوقف عن

---

(20) م.ن، ص 171-172.

(21) م.ن، ص 174.

مهاجمة أصحابها. . . بينما الحقيقة هي أن هذه المناهج ليست إلا مسخاً للإسلام وتبريراً للفساد والاستبداد من خلال تقديم رموز الظلم والطغيان في تاريخ المسلمين كما لو كانوا قديسين، وفي المقابل استبعاد أئمة الإسلام الحقيقيين وإقصائهم على نحو كامل في أغلب الأحيان.

العنف والظلامية

يحمل الشرفي مسؤولية العنف في العالم العربي والإسلامي إلى من يسميهم بـ«الأصوليين»، وهو يذكر بالنموذج الجزائري دون أن يقر بالأسباب التي دفعت إلى تفجر العنف، رغم أنه تبين اليوم أن أكثر المجازر كانت تقوم بها في الحقيقة جماعات معينة في الجيش الجزائري. ورغم أن أي ممارسات إرهابية قد يمارسها بعضهم ممن ينسبون أنفسهم إلى الإسلام لا يمكن أن تجد لها مبرراً من الناحية الشرعية الإسلامية، إلا أنه يتم عادة التغاضي عن ذلك من أجل الإيحاء بأن الإسلام في الحقيقة يبرر العنف والإرهاب ويدعو إليهما. إنها في الحقيقة قراءة الكثير من كهنة البلاط الذين يبيحون قتل كل من يسمونه كافراً، وهو أمر لا أساس له في القرآن ولا في سنة الرسول (ص)[22].

إن الشرفي لا يقول الحقيقة، لأن الإرهاب والعنف والقمع، كان ولا يزال يمثل ثقافة الأنظمة الاستبدادية التي لا تتوقف عن ممارسة

---

(22) انظر مثلاً: محمد حسين فضل الله، **كتاب الجهاد**، دار الملاك، بيروت، 1996م. وانظر أيضاً: عقيل الشامي، **الجهاد في الإسلام**، دار المحجة البيضاء، بيروت، 2008م.

ذلك بأكثر الأشكال شناعة في أقبية السجون. وهي التي تدفع المجتمع إلى ممارسة العنف المضاد في أكثر الأحيان. إن العنف الذي نراه في البيوت والشوارع والمؤسسات التعليمية والاجتماعية ليس إلا نتيجة لثقافة الاستبداد التي زرعها الأنظمة الفاسدة في المجتمع. وهذه الثقافة عندما توجد في مجتمع فإنها لا تستثني أحداً وتشمل كل فئات المجتمع ومكوناته.

الإسلام والقانون

تبقى المنظومة التشريعية الإسلامية، إلى جانب المنظومات التشريعية البريطانية، والرومانية والجرمانية أهم العائلات التشريعية القانونية في العالم. ولا تختلف المنظومة التشريعية الإسلامية عن بقية المنظومات في كثير من الفروع القانونية، حتى تلك التي تعتبر حديثة، كما هي العقود. لكن ذلك لا يلغي تميز الشريعة الإسلامية في كثير من التشريعات التي تثير اليوم الكثير من الجدل بشأنها، بين داع إلى التخلي عنها، ومهتم بالمحافظة عليها.

ويمكن التمييز، كما فعل الشرفي، بين ثلاثة أقسام من هذه القوانين: الأول هو القوانين التي أصبحت منقرضة، مثل بعض مواد القانون العقاري، كالإنزال والمساقاة والمغارسة... والثاني هو تلك القوانين المتعلقة بالعبودية، وهي قوانين أصبحت غير ذات موضوع... والثالث هي القوانين التي لا يزال الإسلاميون يتمسكون بها كما هي قوانين الأحوال الشخصية والقانون الجنائي وحرية المعتقد. وهذا القسم هو محور الخلاف الجوهري بين الإسلاميين والعلمانيين.

ولأجل ذلك، لا يكف الشرفي، كما يفعل سائر العلمانيون، عن

الدعوة إلى الاكتفاء بالقرآن وتجاوز الحديث. والحجة التي يقدمونها في ذلك هي أن هذه السنة دونت بعد أكثر من قرن من وفاة النبي (ص)، بسبب منع أبي بكر وعمر من تدوين الحديث. وهذه المدة الطويلة كفيلة بضياع نسبة كبيرة من السنة، ووضع نسبة كبيرة أخرى على لسان النبي (ص)، ونسيان قسم آخر. وهو ما جعل أبو حنيفة النعمان لا يعترف إلا بصحة (17) حديثاً مقابل (50 ألفَ) حديث أكد أحمد بن حنبل صحتها. إن هذه السنة بالنسبة إلى العلمانيين عموماً لم تكن إلا تعاليم ظرفية من أجل التعامل مع واقع أهل الجزيرة العربية في تلك المرحلة، ولا ينبغي التأمل معها باعتبارها مصدراً ثانياً للتشريع.

غير أن ما يقوله الشرفي بخصوص مرجعية السنة النبوية بعد القرآن ليس له دليل يسنده، فالقرآن نفسه يؤكد ضرورة طاعة الرسول (ص). كما أن الرسول نفسه كان يؤكد دائماً أنه لا غنى عن سنته في تفصيل الأحكام وتفسير القرآن وتركيز المفاهيم. فمن دون سنة النبي (ص) لا يعرف المسلم كيف يصلي ولا كيف يحج ولا كيف يزكي أمواله... ومن دون السنة لا يعرف المسلم الكثير مما يطرحه القرآن لأن في القرآن محكماً ومتشابهاً، وناسخاً ومنسوخاً، وعاماً وخاصاً، ومطلقاً ومقيداً... ومن دون السنة تضيع الكثير من الأحكام التي يسكت عنها القرآن...

ورغم أن السنة لم تدون إلا في فترة متأخرة، إلا أن علماء الرجال حاولوا التعامل مع هذه المشكلة، فأبدعوا علم الجرح والتعديل، وقسموا الحديث إلى صحيح وحسن وموثق وضعيف، وإذا كان الإشكال بقي مطروحاً في المجال السني، بسبب النزعة الطاغية لتعديل جميع الصحابة رغم أن سير كثير منهم لا تؤيد ذلك، إلا أن

المشكلة ليست مطروحة في هذا المستوى في مدرسة الشيعية الإمامية التي يعتمد علماؤها في نقل رواياتهم على سلسلة الأئمة من أهل البيت المتصلة بالنبي (ص)، وهي السلسلة التي يسميها أحمد بن حنبل بالسلسلة الذهبية. ولعل ما ينقص الفريقين هو إهمال البعد التاريخي في قراءة نصوص السنة لأن بعض هذه النصوص كانت بصدد معالجة واقع ظرفي أو أنها كانت مراعية لوضع اجتماعي مؤقت.

إن الحل على هذا الأساس ليس في تجاوز السنة كما يدعو إليه الشرفي وبقية الوضعيين، لأنه لا غنى عن هذه السنة في فهم الإسلام. فهذه السنة ليست على نمط واحد بل هي أصناف مختلفة.

أولها: السنة الشارحة التي كانت مهمتها تفسير القرآن وشرح أحكام الدين وعقائده وقيمه.

ثانيها: السنة المفصلة، وهي السنة التي تهتم بتفصيل الأحكام والمفاهيم المجملة التي لم يدخل القرآن في تفاصيلها كما هي أحكام العبادات والمعاملات...

ثالثها: السنة المشرعة، فالقرآن لم يشرع لكل تفاصيل الحياة بشكل مباشر، وترك للنبي (ص) أو الإمام من بعده مهمة ملئ الفراغات التشريعية بصفته الدينية أحياناً، وبصفته السياسية أحياناً أخرى، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم في آيتين؛ الأولى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾[23]، والثانية: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[24].

---

(23) الحشر: 7.

(24) النساء: 59.

ولا شك في أن السنة في كل هذه الحالات ثابتة إلا عندما يتعلق الأمر بالسنة التي كان يطلقها النبي (ص) بوصفه قائداً وحاكماً سياسياً، لأن هذه السنة كانت تتعامل مع واقع متغير. إننا نجد أن علماء الأصول يميزون بين الأحكام وموضوعاتها، ولا شك أن الأحكام تبقى ثابتة ما دامت موضوعاتها ثابتة. غير أن تغير هذه الموضوعات يفرض بشكل آلي تغير أحكامها. أما عندما تنقرض بعض الموضوعات، كما هو موضوع الرق، فإن الأحكام المتعلقة بها تُجمَّد وتعلَّق بشكل تلقائي.

إن الشرفي الذي يدعو إلى تجاوز السنة النبوية، ويعتبر أن القرآن الكريم هو النص الوحيد الذي ينطبق عليه وصف القداسة باعتباره صادراً عن الذات الإلهية على نحو كامل ومباشر، يريد بذلك أن يميزه عن مكونات التراث الذي لا يملك شيئاً من هذه القداسة. والنص القرآني، عند الشرفي، رسالة دينية بالأساس، لأنه يتضمن عناصر دينية خالصة، كما هو أصل الكون والخلق ومصير العالم، تماماً كما يتضمن عناصر أخلاقية، مثل التصدق والنجدة والرفق، رغم أنه يتناول أحياناً بعض القواعد القانونية.

غير أنه من الخطأ حشر السنة النبوية ضمن التراث، لأن هذه السنة جزء من الوحي لاسيما في جانبها الديني الذي يتعلق بعلاقات في اتجاهاتها المختلفة مع الله والإنسان الآخر والطبيعة. وهي المكمل الذي لا غنى عنه للنص القرآني. ولأجل ذلك فإن السنة متى ثبتت صحتها وتأكد صدورها عن النبي (ص) لا مجال فيها للخطأ. وقد أكد القرآن نفسه هذه الحقيقة في أكثر من مناسبة كما هو قوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ

عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[25]. وطلب من المسلمين طاعة النبي: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ. .﴾[26]. لأن طاعته هي في النهاية طاعة لله الذي أمر بذلك: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ . . ٱللَّهَ﴾[27].

وتبقى المشكلة في كيفية التمييز بين القواعد الأخلاقية والقواعد القانونية ذات الصبغة الإلزامية رغم ما يقوله الفقهاء من أن الآيات التشريعية يتراوح عددها بين 200 و300 آية من مجموع 6236 آية[28]. وهذه الآيات تتعلق بمجالين محددين، هما: القانون الجنائي وقانون الإرث. إن الشرفي يذكر ذلك، وهو يريد من خلاله إبراز الجانب العقائدي والأخلاقي في الإسلام والتقليل من أهمية الجانب التشريعي فيه.

غير أن تحديد الآيات التشريعية بهذا العدد ليس دقيقاً، لأن الفقهاء لم يهتموا بتلك الآيات التي تطلق قواعد تشريعية عامة، كما هو قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾[29]، أو تلك الآيات التي اعتبروها إرشادية ولا تملك أي بعد تشريعي، كما هو قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ﴾[30].

---

(25) النجم: 3-4.

(26) النساء: 59.

(27) النساء: 80.

(28) الشرفي، **الإسلام والحرية**، م.س، ص 96.

(29) الأعراف: 157.

(30) العنكبوت: 20.

كما أن إلغاء السنة لا وجاهة له، لأن هذه السنة هي في جزئها الأكبر وحي إلهي جاءت لتشرع في الاتجاه الذي ينسجم مع التشريعات القرآنية. وهذا يعني أن المجال التشريعي في الإسلام أوسع بكثير مما تصوره الأستاذ الشرفي. لكن في المقابل لابد من تأكيد ضرورة التمييز بين النص الأول في ما هو القرآن والسنة الموثوقة، والنص الثاني في ما هو تفسير المفسرين واجتهاد المجتهدين. فإذا كان النص الأول يمثل المرجعية العقدية والفكرية والتشريعية، فإن النص الثاني مجرد اجتهاد في فهم النص لا يُلزِم إلا أصحابه.

وعلى هذا النحو يصبح الاجتهاد في فهم النص حقاً لكل من يملك المؤهلات العلمية الضرورية لذلك، وهو ما يعني ضرورة تحصين الاجتهاد أمام المتطفلين الذين لا يملكون العدة المعرفية والمنهجية والأخلاقية اللازمة لمثل هذه الممارسة.

وفي خط مواز، يدعو الشرفي إلى أن ينطلق الاجتهاد على أساس «التأويل المقاصدي» باعتباره «التأويل الأنسب من الوجهة الدينية»[31]، وهذا يعني ضرورة تجاوز الفهم الحرفي للنص من أجل البحث وراء النصوص عن روح القرآن وقيمه. ولا يمكن تحقيق ذلك إلا من خلال إدماج عنصر الزمن في فهم النص، فما كان قاعدة صالحة لمرحلة معينة، يمكن أن يصبح غير مناسب في مرحلة أخرى بسبب التغيرات التي تصيب الواقع باستمرار. فإذا كان القرآن في فترة وجيزة لا تتجاوز (23) سنة اضطر إلى تغيير بعض أحكامه، بحسب الشرفي، في ما

(31) **الإسلام والحرية**، م.س، ص 124.

عرف بالنسخ، فإن أكثر من (14) قرناً من الزمن مرت على نزول القرآن كفيلة بتغيير الكثير من أحكامه.

و«هذا لا يعني أنه ينبغي نسخ الشريعة كلها»[32]، بل إن المطلوب هو الاهتداء بمقاصد الدين من أجل إقرار ما ينبغي إقراره من أحكام الشريعة، وتغيير ما ينبغي تغييره. فقد تضمن الإسلام من المبادئ «ما كان حقاً بالغ الثورية بالنظر إلى مجتمع شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي» يقول الشرفي[33].

وقد استند الشرفي إلى بحوث المفكر التونسي محمد الطالبي الذي يعتمد منهجاً «سهمي» الاتجاه، كما يقول، لأن التطور الحاصل في حركة التاريخ يأخذ خطاً مستقيماً في اتجاه محدد هو تحقيق أمانة الاستخلاف في الأرض على أساس ما يحمله الإنسان من عقل، فالإنسان بالنسبة إلى الطالبي ليس مطالباً بالطاعة العمياء، بل هو مطالب باكتشاف اتجاه الخط السهمي والتقدم نحوه من خلال إملاءات العقل[34].

لكن الطالبي الذي يقول عنه الشرفي إنه «ورع وصاحب بحوث معمقة وأفكار جريئة»[35] تراجع عن كثير من أفكاره في كتابه الأخير **ليطمئن قلبي**، وأصبح يعتبر القرآن ملزماً في كل كلمة وحرف يتضمنه. وأنه لا مجال لتجاوزه في أحكامه ومبادئه وقيمه كلها. وقد شن هجوماً على الكثير من العلمانيين المشتغلين بالفكر الإسلامي

(32) م. ن، ص 124.
(33) م. ن، ص 125.
(34) م. ن، 127.
(35) م. ن، 126.

وسماهم بـ«الانسلاخسلاميين» الذين يريدون تضليل الناس وسلخهم من ثقافتهم الإسلامية. وفي هذا الكتاب خص الطالبي المفكر التونسي الآخر عبد المجيد الشرفي الذي يتفق معه محمد الشرفي في كثير من طروحاته، خصه بهجومه العنيف واعتبره شخصاً خارج الإسلام لا هدف له سوى مسخ هذا الدين.

ويتضح اتجاه الشرفي أكثر من خلال استحضاره لأفكار محمود محمد طه الذي أعدمه نظام نميري بتحريض من الترابي كما يقول[36]. فقد ذهب هذا المفكر السوداني في كتابه **العالمية الإسلامية الثانية** إلى أن لهجة السور المكية، بشكل عام، هي لهجة الدعوة إلى دين سلام وأخوة وحب وحرية ومساواة بين البشر، كما هو قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾[37]. أما السور المدنية فهي ذات اتجاه تشريعي، وتدعو المسلمين إلى الدفاع عن أنفسهم ضد اعتداءات المشركين.

ويستنتج محمود طه من ذلك أن جوهر الرسالة الإسلامية هو السور المكية لأنها تركز على البعد الأخلاقي الإنساني الذي يتجاوز الزمان والمكان، فالإسلام خالد بخلود بعده الأخلاقي. أما السور المدنية فهي مرتبطة بالواقع الذي كان النبي يناضل من أجل إصلاحه، وهي تتضمن نظرة تفاضلية بين الرجال والنساء، والمسلمين وغير المسلمين، كما إن لهجة بعض آيات القرآن المدني ذات نزعة قتالية واضحة، كما يبدو ذلك في سورة التوبة.

---

(36) م. ن، 127.

(37) النحل: 125.

وعلى هذا النحو كان القرآن المدني مراعياً للوضع السائد في المدينة، فهو خطاب خاص بأهلها ولا يمكن تعميمه. ويصل محمود محمد طه إلى أن السور المدنية قامت بدورها أنهت مهمتها، وأن ما يهم المسلمين اليوم هو فقط السور المكية. وعندما يحاول بعض الفقهاء حل التعارض الحاصل بين بعض الآيات على أساس النسخ، باعتبار أن القانون اللاحق يلغي القانون السابق، يأتي محمود طه ليقول لنا إن الخطابين المكي والمدني ليسا من الوزن نفسه، فهو لا يلغيه، وإنما فقط يعلق العمل به لعدم قابليته للتطبيق في ظروف خاصة.

غير أن محمود طه لا يملك الحجة التي تسند أقواله، لأن النص المدني يملك القوة الإلزامية نفسها التي يملكها النص المكي. وفكرة ارتباط النص المدني بظروف خاصة لا دليل عليها هي الأخرى لا من القرآن ولا من السنة، لأن التشريع القرآني لم يكن ناظراً إلى المعطى الثقافي الذي كان يميز الإنسان العربي في تلك المرحلة بقدر ما كان ينظر إلى المعطى الطبيعي الذي يتجاوز أي أطر زمانية أو مكانية.

إن الشرفي يتبنى هذه الرؤية التي يقدمها محمود طه، وهو يستشهد ببعض «اجتهادات» عمر بن الخطاب التي أوقف بمقتضاها العمل بالنص القرآني، وهي:

1- تعليق العمل بحد السرقة عام المجاعة. وهذا الإجراء لا يخدم اتجاه الشرفي، لأن ما فعله عمر هنا ليس إلغاء لهذا الحد، ولكنه كان تعليقاً للعمل بمقتضى العنوان الأولى بسبب وجود عنوان ثانوي هو الضرورة أو الحاجة. ولو أراد عمر إلغاء حد السرقة أو أي حد آخر لما كان ذلك مقبولا منه، لأنه لا يملك أي صفة دينية تخول له فعل ذلك.

2- الامتناع عن توزيع الأراضي المفتوحة في العراق على الفاتحين. وهذا الإجراء لا يختلف عن إجراء مماثل اتخذه النبي (ص) عندما وزع أراضي خيبر على الفاتحين دون أن تتحول إلى ملكية خاصة لهم[38]، بعكس ما يورده الشرفي.

3- منع المؤلفة قلوبهم سهمهم من بيت المال دون أن يكون هناك ما يقتضي تعليق العمل بهذا الحكم. لقد كان ذلك إجراء منافياً لآية صريحة في القرآن، ومناقضاً لسيرة النبي (ص). وهذا يعني أن ما فعله عمر لا يعني إلغاء لهذا التشريع، لأنه ليس من صلاحياته فعل ذلك، فهو أمر يتجاوزه تماماً. لقد أراد الإسلام بهذا التشريع كسب أصدقاء جدد إلى جانبه، وتحييد جهات أخرى قد تمثل خطرا على الدين وأهله. ولا شك في أن هذه الفئة كانت موجودة في عهد عمر.

4- منع عمر المسلمين من الزواج بالكتابيات. لكن عمر نفسه يعترف أن هذا الزواج مباح بنص القرآن، وقد أجاب حذيفة الذي سأله، بعد أن سمع به عمر قد تزوج كتابية، أجابه عمر بأنه ارتأى ذلك لمصلحة النساء المسلمات حتى لا يتم العزوف عنهن، بسبب جمال الكتابيات. وهذا يعني أن إجراء عمر كان إجراء سياسياً. وفي كل الأحوال فإن ما فعله عمر كان إجراءً خاطئاً، لأن هذا المنع لم يكن من أجل مصلحة النساء المسلمات، وإنما لأن عمر كان يكره العجم ويعاملهم باحتقار كما تحدثنا السير والتواريخ.

لقد أراد الشرفي الاستشهاد بهذه الإجراءات العمرية من أجل

---

(38) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مركز الإعلام الإسلامي، قم، 1375هـ.ق، ص 426.

تأكيد رؤيته في ظرفية الشريعة الإسلامية وتاريخيتها. غير أنه من الواضح أن ما فعله عمر كان في أفضل الحالات مجرد إجراءات سياسية مؤقتة، ولا يمكنها بأي حال أن تتحول إلى بديل عن النصوص الواضحة في القرآن والسنة.

ويهمنا - هنا - تأكيد التمييز بين الحكم وموضوعه، ثم التمييز بين الموضوع الطبيعي والموضوع الثقافي، فالموضوع يمكن أن يكون طبيعياً لا يتغير ولا يتبدل، كما هو شرب الخمر، مثلاً، فيبقى حكمه الحرمة، لأن من طبيعته الإسكار. لكن في المقابل يمكن أن يكون الموضوع ثقافياً كما هي مسألة زواج البكر الراشدة دون إذن أبيها أو مسألة حلق اللحية التي كانت محرمة باعتبار نظرة العرف الذي كان، في تلك العصور، يرى في ذلك عيباً اجتماعياً قد يصل إلى درجة انتهاك حرمة فاعله. وفي هذه الحالة، عندما تتغير نظرة المجتمع إلى مثل هذه المسائل فتنتهي أن ترى فيه عيباً، يتغير الحكم تماماً ويصبح الأمر مباحاً.

وهذا **التمييز** الذي نقترحه، **بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي في الموضوعات** هو الذي يعطينا القدرة على التمييز بين الأحكام الثابتة التي لا تتغير تبعاً لموضوعاتها الطبيعية الثابتة، والأحكام المتغيرة تبعاً لتغير موضوعاتها التي تحمل بعداً اجتماعياً وتاريخياً قابلاً للتغيير. لقد كان الإسلام واقعياً وهو يطلق أحكامه، وكان دائماً ينطلق في ذلك على أساس القيم التي يؤمن بها، والتي كانت دائماً توجه تشريعاته لأنه لا غنى عنها من أجل مصلحة النوع الإنساني.

وهذا ما لم يدركه الشرفي الذي ذهب بعيداً ليعتبر أن أحكام الشريعة أصبحت اليوم غير إنسانية وغير منسجمة مع مبادئ حقوق

الإنسان كما يراها الغرب، وقيم الحرية والمساواة كما ينظر إليها، وأن النظر الموضوعي يقتضي - بالضرورة - أن تُنَزَّل هذه الشريعة في سياقها التاريخي الذي شهد ولادتها، وأن تقارن بقوانين الحضارات القديمة الأخرى[39]. إن الشرفي يفصح هنا عن هدفه بشكل واضح. إنه يريد إلغاء الشريعة الإسلامية في خطوطها كلها من أجل استبدالها بقوانين مستنسخة عن النموذج الغربي الذي أغرق الإنسانية في نزعته الغرائزية المفرطة وحروبه المدمرة وفساده الاجتماعي وسقوطه الأخلاقي. وهذه النزعة التي تريد إقصاء الإسلام في أبعاده التشريعية والتنظيمية، تريد خنق البعد الديني في حياة الإنسان من أجل أن تكون الحياة بلا دين ولا أخلاق. وهذا الاتجاه لدى الشرفي، كما لدى سائر الوضعيين والعلمانيين، يمكن رصده في موقفه من الكثير من التشريعات الإسلامية.

نظام العقوبات

يجد الكثير من العلمانيين في الحدود الإسلامية مبرراً للهجوم على الإسلام من أجل وصفه بالقسوة أحياناً والهمجية أحياناً أخرى[40]، ويعتبر الشرفي أن هذه العقوبات هي السبب في ظهور الإسلام بصورة سيئة لدى غير المسلمين، وهو يرى أن قسماً من هذه الأحكام صنعها الفقهاء، بينما أقر القرآن الكريم قسماً آخر في ظروف تاريخية معينة أصبحت اليوم من الماضي. ولأجل ذلك فإن هذا النظام الجزائي لابد من استبداله اليوم بنظام آخر أكثر حضارية...

(39) الشرفي، **الإسلام والحرية**، م.س، ص 106.
(40) م.ن، ص 72.

يقسم الفقهاء - عادة - العقوبات إلى حدود وتعزيرات. والحدود هي عقوبات محددة في القرآن والسنة، أما التعزيرات فهي عقوبات يحددها القاضي على أن تكون دون الحدود. ولا شك في أن تحديد هذه الحدود والتعزيرات في نصوص قانونية واضحة شيء ضروري حتى لا يبقى الأمر مرتبطاً بمزاج القاضي أو تقديره الشخصي خاصة عندما يتعلق الأمر بالتعزيرات. وبذلك يتم ضبط الجنح والجرائم وتحديد ما يقابلها من عقاب.

لكن السؤال المطروح هو: هل صحيح أن هذه العقوبات البدنية أكثر قسوة من العقوبات المعمول بها في عالم اليوم، والتي تتمحور أساساً حول عقوبة السجن لمدد مختلفة؟. إن تحليلاً علمياً دقيقاً يبين أن السجن يمثل عقوبة أكثر قسوة بأشواط من أي عقوبة أخرى، إنه تدمير للنفس والبدن والعقل جميعاً، لأن السجين يتعرض للتعذيب النفسي الشديد، بسبب تعرضه للإذلال والحرمان من حريته. وهذا الأمر يؤكده ارتفاع نسب الانتحار في السجون[41]. كما أن السجين يعاني، عادة، سوء التغذية وقلة الحركة، وعدم التعرض للشمس وقتاً كافياً، وهو ما يفسر كثرة الأمراض التي تحاصر السجناء. والسجين أيضاً معرض للتدمير العقلي، لأنه محروم من الحياة العامة مع الناس، وقد أصبح واضحاً اليوم أن العقل لا ينمو ولا يتطور إلا في الوسط الاجتماعي، من خلال العلاقات العامة... فضلاً عن حرمان السجناء - عادة - من الكتب ووسائل الاتصال والإعلام كالتلفزيون والراديو والصحف والإنترنت بالطريقة التي يختارونها...

---

(41) وصلت نسبة انتحار السجناء في فرنسا مثلاً إلى 17 حالة لكل 10 آلاف سجين، وهو ما دفع الرئيس الفرنسي إلى القول إن ذلك يمثل فضيحة لفرنسا.

والسجن، أيضاً، تدمير لمؤسسة العائلة عندما يكون السجين رباً لعائلة، لأن هذه العائلة تخسر معيلها، ويحرم الأبناء من أبيهم، تماماً كما تحرم الزوجة من زوجها، وهذا يمكن أن يسبب انحراف الأبناء، وحتى الزوجات في بعض الحالات. إن هذا يعني أن السجن ليس فقط تدميراً لذات السجين، بل إنه أيضاً إفساد للمجتمع، واعتداء على حقوقه. إن هذا كله يحدث عندما تكون الدولة محترمة للقوانين وملتزمة بنزاهة التطبيق، كما هي الأنظمة الديمقراطية. أما عندما تكون الدولة استبدادية وظالمة فإن السجين تجتمع عليه عقوبة السجن وإهانة الكرامة والتعذيب الجسدي الممنهج.

ولذلك، فإن العقوبات المقررة في القرآن الكريم لا يمكن إلا أن تكون عقوبات دائمة ومطلقة. إذ لو لم تكن كذلك، لما تورط القرآن في النص عليها، ولترك أمرها إلى النبي (ص) على أساس أن السنة النبوية يمكن أن تتضمن نصوصاً ظرفية عندما يكون هناك ما يؤكد ذلك، فالنبي قد يشرع أحياناً بصفته السياسية دون صفته الدينية.

إن القرآن لا يمكن أن يتورط في تثبيت عقوبات ليست دائمة ولا ثابتة، ولأجل ذلك فإن عقوبة الردة وعقوبة زنا المحصن وعقوبة شرب الخمر... لم ترد في القرآن، وهو ما يعني أن النبي هو من أقر هذه العقوبات. أما بخصوص بقية الحدود، فإن الإسلام كان صارماً في شروطه من أجل إثبات التهمة، كما هي شروطه في إثبات جريمة الشذوذ أو السرقة...

غير أن الشرفي لا يميز بين في الحدود بين ما هو منصوص عليه في القرآن وما هو منصوص عليه فقط في السنة، ويعتبر أن النظام الجنائي الإسلامي كله يجب تجاوزه. فهو يرى أن العقوبات البدنية

«تحط من الكرامة»، وقد أدانها الفصل الخامس من الميثاق العالمي لحقوق الإنسان[42]. والشرفي يعلن بذلك التصاقه الشديد بالثقافة الغربية التي أصبحت بالنسبة إليه صنماً يعبد ومقياساً يجب النظر من خلاله إلى الثقافات الأخرى. لكن أليس السجن هو الآخر حط من الكرامة؟ لقد أصبح واضحاً اليوم أن العقوبات البدنية التي يقرها القرآن أرحم بكثير من عقوبة السجن المدمرة، لأن العقوبات البدنية لا تتضمن إلا نوعا من الإهانة هي جزء لا يتجزأ من طبيعة العقوبة، فيما يتضمن السجن فوق ذلك إذلالاً واستعباداً وتدميراً للإنسان في نفسه وجسده وعقله.

لقد أراد الإسلام لنظام العقوبات فيه أن يحقق ردعاً خاصاً وردعاً عاماً في الوقت نفسه بحيث تتقلص نسبة الجريمة إلى أدنى مستوياتها، لأن المجرم في هذه الحالة سوف يمتنع في أغلب الحالات عن تكرار خطئه، كما أن أفراد المجتمع الآخرين لن يجرؤوا على الأرجح على الوقوع في الخطأ نفسه. وهذا ما لا ينسحب على نظام العقوبات الوضعي الذي لا يحقق إلا ردعاً خاصاً. إن هذا ما لم يفهمه الشرفي الذي راح يبرر عدم لجوء النبي إلى عقوبة السجن بغياب الدولة في الجزيرة العربية زمن النبي (ص). إن ما يقوله الشرفي لا علاقة له بالحقيقة، لأن هذه الدولة كانت قائمة زمن النبي كما بينا ذلك في كتابنا **العقل السياسي الإسلامي**، وكان من اليسير بناء سجن في المدينة، لكن النبي الذي كان يحتجز فعلياً بعض الأسرى لم يفعل ذلك. وحتى أئمة الإسلام الذين حكموا بعد النبي، لم يفكر أحد

---

(42) م.ن، ص 77.

منهم في استبدال الحدود المنصوصة بعقوبة السجن أو غيرها، رغم أن السجون كانت موجودة في تلك العصور.

وإذا كان من الوجيه التمييز بين ما جاء به الإسلام وما جاء من أجله من أجل التمييز بين شريعته ومقاصده، كما فعل الطاهر الحداد، فإنه يمكننا القول إن الشريعة الإسلامية هي الأقدر على تحقيق مقاصد هذا الدين وقيمه. ويمكن تأكيد ذلك من خلال التذييل الذي نجده بعد كل آية تقر عقوبة معينة، حيث نجد دائماً تأكيداً على حكمة الله، كما هو قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[43]. وقوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ.. وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ وَأَنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ﴾[44]... ولابد من التأكيد أن الإسلام بأحكامه هذه لا يطرح نفسه إلا بين المؤمنين به. وهو يرفض بشكل قاطع أن يكره أي مجتمع لا يقبل به على الخضوع لأحكامه. إنه فقط يقدم عقيدته وشريعته إلى الناس ثم يترك لهم حرية الالتزام بذلك من عدمه.

الحروب المقدسة

يصل الشرفي إلى تعميم خطير يقول إن العنف والقسوة وعدم التسامح أمر تشترك فيه كل الأديان بعد أن يستشهد ببعض جرائم اليهود كما يرويها «الكتاب المقدس»، وممارسات بعض المسيحيين من خلال الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش، مستعيداً قولاً لروسو

---

(43) المائدة: 38.

(44) النور: 2، 10.

يقول فيه: «لم تنشب الحروب الدينية في المجتمعات الوثنية حيث كانت لكل دولة شعائرها وآلهتها». وهو يرجع ذلك إلى نزعة التوسع والإكراه والهيمنة في هذه الأديان «السماوية».

هذه الاستنتاجات تظلم كثيراً هذه الأديان في حقيقتها الأولى، لأن الأنبياء الإبراهيميين لم يكونوا قط دعاة عنف وحرب، بل كانوا دائماً دعاة محبة وسلام. وحتى عندما اضطر الرسول محمد (ص) إلى الحرب، فإن ذلك كان فقط من أجل غايات دفاعية وتحريرية... أما ممارسات أولئك الذين جاءوا بعدهم وحكموا باسم أديانهم، فإن أخطاءهم لا يمكن أبداً أن تتحملها تلك الأديان في صفائها الأول. ولأجل ذلك لابد من التمييز على نحو حاسم بين خط الأنبياء الذين جاءوا من أجل خدمة الإنسان، وخط التزوير الذي كان يقوده الحكام الذين لم يكونوا يملكون أي شرعية للحكم باسم هذه الأديان، والذين كانوا ولا يزالون يستعينون بطبقة من الكهنة أو المعممين الذين يبررون لهم ممارساتهم...

إن الدين في صفائه الأول لا يمكن أن يتناقض قط مع الحرية التي تعني احترام الإنسان لإملاءات العقل، والتي تريد للإنسان أن يتحرك من أجل تحقيق قيمه العليا. وعندما يقول الشرفي إن الحكم الديمقراطي لم يمارس قط باسم الدين[45]، فإن ذلك لا علاقة له بالحقيقة إذا كان المقصود بالديمقراطية الحكم على أساس اختيار الناس ورضاهم واحترام الحريات العامة والشخصية والتزام سيادة القانون. فالنبي محمد (ص) مثلاً لم يصبح حاكماً إلا بعد أن اختاره

---

(45) **الإسلام والحرية**، م.س، ص 163.

الناس وبايعوه في مكة بيعتين هي بيعة العقبة الأولى التي كانت ذات صبغة عقدية - أيديولوجية، وبيعة العقبة الثانية التي كانت ذات طابع سياسي. وكان النبي صارماً في تطبيق القانون دون أن يستثني أحداً حتى لو كان هو نفسه، وكان يقول: «والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»، وكان يقول في آخر حياته: «إنكم لا تمسكون علي بشيء، لم آمركم إلا بما أمر به القرآن، ولم أنهكم إلا عما نهى عنه القرآن».

وتجربة الإمام علي المريرة مثال آخر على التزامه الكامل بالمبادئ الديمقراطية التي لا تختلف في الجوهر عن مبادئ الإسلام في الحكم. فقد جاء إلى السلطة باختيار الناس إثر ثورة شعبية أطاحت بعثمان. ولم يحاول الإمام أن يكره أحداً على بيعته، وترك الذين لم يبايعوا وشأنهم. كما أنه أعطى الجميع حرية التعبير والتنقل، ولم يمنع ذلك حتى عن أولئك الذين كانوا يخططون للحرب ضده.

والحقيقة أن الشرفي يعترف أن المشكلة هي في أتباع هذه الأديان، وليس في الأديان نفسها[46]. صحيح أن أبا بكر الذي شن حرباً على المتمردين على حكمه، لم يلتزم في معاركه سيرة النبي (ص) وتوجيهات القرآن، كان عمله عملاً سياسياً بعيداً عن وصايا الدين وأحكامه، وقد اعترف بذلك وأبدى ندمه في نهاية حياته على الكثير من أخطائه. وصحيح أيضاً أن الفتوحات التي تمت في عهد عمر، كانت حروباً توسعية ومادية في دوافعها أكثر من كونها تبشيرية، لكن ذلك لا يعني أن الدين يتناقض مع السياسة، لأن عمر

(46) م. ن، 168.

لم يكن يملك أي صفة دينية. إن الدين يرفض فقط السياسة التي لا أخلاق لها، وهو يدعو إلى ممارسة سياسية منضبطة بالقيم الأخلاقية، وهذا شيء ممكن عندما يكون الفاعل السياسي ملتزماً في ذاته بهذه القيم والأخلاقيات التي يدعو إليها العقل والدين معاً.

الإسلام والمرأة

يتهم الشرفي الفقهاء بالتمييز ضد المرأة[47] على أساس ما يؤمنون به من اختلاف بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات في بعض تفاصيل الشريعة، كما هي قضية تعدد الزوجات، وحصر حق الطلاق بالرجل، والتمييز في الإرث. لكن الشرفي يستهدف، في الحقيقة بنقده هذا، الإسلام وليس الفقهاء، لأنهم لا يأتون بشيء من عندهم بل ينطلقون على أساس آيات قرآنية واضحة.

من الواضح أن الإسلام يعترف بواقعية الرغبة الجنسية لدى كل من الرجل والمرأة، وهو يقر المتعة المتبادلة بينهما ضمن الأطر التي يحددها. فالجنس في الإسلام ليس شراً ولا هو خطيئة لا تبررها إلا الحاجة إلى التناسل، كما هو رأي الكنيسة، بل هو على العكس من ذلك نعمة إلهية كما هي نعم الله على الإنسان.

لكن النقطة التي لم يفهمها الشرفي هي حاجة الرجل الطبيعية لإقامة علاقات متعددة مع نساء متعددات كما تشهد على ذلك سلوكيات الرجال في كل مكان وزمان. والإسلام عندما شرع لتعدد الزوجات، فإنه كان ينظر بالأساس إلى هذا المعطى. إن الشرفي

---

(47) م.ن، ص 51.

يتحدث عن ضرورة احترام عاطفة المرأة التي لا تريد أن تشاركها امرأة أخرى في زوجها، ومراعاة الحاجة الجنسية للمرأة لأن رجلاً واحداً قد لا يلبي حاجة أكثر من امرأة. وحتى الزواج المؤقت لا يعجب الشرفي ويسميه تعسفاً بـ«الخناء المقنع».

لا شك في أن الشرفي، مثل بقية الوضعيين، ينطلق في أحكامه هذه على أساس الخلفية الثقافية التي يؤمن بها. فهو رجل يساري بثقافة فرانكفونية، ولا يؤمن بشيء من الإسلام من الأساس. وهو لذلك عاجز تماماً عن قراءة التشريعات الإسلامية بشكل موضوعي. إن الهيمنة الغربية في المجالات المختلفة، ولاسيما الثقافية منها، هي التي جعلت أكثر المشتغلين بالفكر الإسلامي يفكرون من خلال هذه الثقافة التي يخضعون لها.

إن المعطيات العلمية الموثوقة تقول إن هناك جيناً لدى الرجل يدفعه إلى إقامة علاقات متعددة مع أكثر من امرأة. وهو ما يعني أن العلاقات المتعددة لدى الرجل مسألة طبيعية. والأرجح أن هذا المعطى البيولوجي/ الطبيعي هو الذي حرك الإسلام نحو إقرار تعدد الزوجات. إن التشريعات التي تحرم تعدد الزوجات لم تمنع الرجال من إقامة علاقات جنسية متعددة[48]. وهذا يعني أن التشريعات

---

(48) حسب إحصاءات 2006م في فرنسا، يقيم الرجل الواحد علاقات جنسية مع 12 إلى 13 امرأة في المعدل طيلة حياته. أما النساء فإنهن إذا فعلن ذلك، فلا يكون إلا ردة فعل على ممارسات الأزواج في أغلب الحالات. وتعدد الزوجات قد تكون له مبررات أخرى مثل تراجع عدد السكان، ففي روسيا تطالب اليوم بعض المنظمات بتشريع تعدد الزوجات لمعالجة هذه المشكلة ومشاكل اجتماعية أخرى.

الوضعية الغربية هي في الحقيقة ضد الطبيعة، في حين أن التشريع السليم لابد أن يتماهى مع هذه الطبيعة بما يخدم مصلحة النوع الإنساني.

وتبعاً لهذه الواقعية التي اختارها الإسلام، تم إقرار نوعين من الزواج؛ الأول زواج دائم، يتفق فيه الطرفان؛ الرجل والمرأة على الحياة المشتركة بشكل دائم. والثاني زواج مؤقت يتفق فيه الطرفان على الحياة المشتركة لمدة محددة على أساس ضوابط معينة[49] تحدد لكل طرف حقوقه وواجباته. إن الزواج هنا سواء كان دائماً أو مؤقتاً عقد بين رجل وامرأة يحدد لكل طرف حقوقه وواجباته.

لكن الشرفي الذي لا علم له بحقيقة الزواج المؤقت، اندفع ليشبه هذا الزواج المؤقت، أو بعض أنواع الزواج الدائم المستحدثة مثل زواج المسيار أو الزواج السياحي، بالخناء أو البغاء. هذه الأحكام لا أساس لها من الناحية المفهومية، لأن الزواج مهما كان نوعه عقد بين رجل وامرأة. بينما لا يعني البغاء سوى ممارسة فوضوية للجنس، وهو لا يزيد عن كونه علاقة عابرة بين الاثنين خارج أي ضوابط قانونية أو أخلاقية، ودون مراعاة للشروط التي يحددها الإسلام، كما

---

(49) الزواج المؤقت كان موجوداً في حياة النبي (ص)، وفي عهد أبي بكر، إلى أن جاء عمر ومنعه، فكان الإمام علي يقول: «لولا عمر ما زنى إلا شقي». وهذا الزواج يقره «فقهاء الشيعة الإمامية» وبعض «علماء أهل السنة» مثل الفخر الرازي ومحمد طاهر بن عاشور. ويجب في عقد الزواج المؤقت ذكر المهر والأجل. ولا حق للمرأة في النفقة ولا توارث بينها وبين الزوج، أما الأولاد فهم أولاد شرعيون يعاملون كما يعامل أبناء الزواج الدائم بلا فرق. وعندما تنتهي مدة العقد ينفصل الطرفان وتعتد المرأة بحيضتين أو 45 يوماً، وبإمكانهما إنشاء عقد جديد دون الحاجة إلى عدة، إذا أرادا الاستمرار معاً.

هي مسألة العدة، أو كون المرأة خلية ليس لها ارتباط بأي رجل آخر، أو كونها خارج دائرة المحارم، كما تحددها الشريعة.

صحيح أن هناك ممارسات خاطئة تحاول التغطية على سلوكيات منحرفة من خلال إلباسها عناوين مضللة ليصبح الزنا زواجاً مؤقتاً أو زواجاً سياحياً، غير أن هذه الممارسات التي لا تمثل أبداً مصاديق للزواج الشرعي، لا ينبغي أن تدفعنا إلى إدانة هذه الأنماط من الزواج من أساسها.

إن منع تعدد الزوجات أو تحريم الزواج المؤقت لم ينتجا قط احترام المرأة[50]، بل على العكس من ذلك، حولت المرأة إلى سلعة، ليصبح جسدها وسيلة ترويجية في يد الرأسمالية المتوحشة، وأداة للهو والمتعة لتنتشر بيوت الخناء وشبكات الدعارة على أوسع نطاق، وهو ما دمر نظام الأسرة ورفع نسب الطلاق بسبب الخيانات الزوجية وأوجد ظاهرة الأطفال مجهولي النسب، وهي ظواهر تهدد المجتمعات الإنسانية بما أنها تنتج الجريمة على نحو واسع، بسبب الأوضاع النفسية والاجتماعية لهؤلاء الأطفال.

وحتى ما يقال عن رفض النساء لتعدد الزوجات، لا ينطلق على أساس رغبة طبيعية، بقدر ما يعكس هيمنة ثقافية معادية للتعدد

(50) انتشرت في الغرب في السنوات الأخيرة «ظاهرة الاستعراء»، حيث يقوم بعض الرجال بالتعري أو ممارسة العادة السرية أمام النساء في الأماكن العامة (الشوارع، محطات المترو، السينما، المسارح...)، وهي ظاهرة تعكس مدى الاحترام الذي تجده المرأة في هذه المجتمعات، كما يتحدث عنه الشرفي والبقية!..

أصبحت المرأة، كما الرجل، تفكر من خلالها. ولو كان هذا الرفض ينطلق على أساس من الطبيعة لوجدناه في كل المجتمعات وفي كل المراحل التاريخية، وهو ما لا يستطيع الشرفي ولا غيره إثباته، بل إن كثيراً من النساء في مجتمعات عربية وإفريقية مختلفة تطالبن أزواجهن بالزواج مرة أخرى، بسبب قوته الجنسية أو رغبتهن في تقاسم أعمال البيت مع امرأة أخرى، أو بسبب مرض أو عقم... إن المرأة في كل هذه الحالات لا تطلب الطلاق أو الانفصال عن زوجها.

إن تشريع تعدد الزوجات ليس فيه أي تحيز ضد المرأة، لأن المرأة ترفض بطبيعتها علاقات جنسية متعددة في وقت واحد، وعندما تجد نفسها واقعة في ممارسة الخيانة الزوجية أو البغاء، فإنها تكره نفسها، لكنها في المقابل لا ترفض أن تشاركها امرأة أخرى الزوج نفسه إلا عندما تكون خاضعة لضغوط اجتماعية أو نفسية غير سوية. إن تعدد الزوجات حق من حقوق الرجال حرمتهم الثقافة الغربية منه، كما أنه من ناحية أخرى حكم على الكثير من النساء بحياة العنوسة والعزوبة الأبدية، أو السقوط في ممارسة البغاء بسبب عدد النساء الذي يتجاوز عدد الرجال عادة والناتج عن الطبيعة والهجرة والحروب وأسباب أخرى.

ومع ذلك كله فإن المرأة من حقها أن تشترط على من يريد الزواج منها أن لا يتزوج عليها غيرها، بحسب بعض الفقهاء، لأن من حق المتعاقديْن أن يشترطا ما شاءا من الشروط المباحة التي يقبل بها الطرف المقابل. كما أنه من حق الدولة الإسلامية، بحسب آخرين، أن تمنع تعدد الزوجات جزئياً أو كلياً إذا رأت في ذلك ضرراً اجتماعياً

فادحاً[51]، فتعدد الزوجات يدخل في دائرة المباحات التي من حق الدولة التدخل فيها من أجل تقنينها أو تحديدها.

لقد أعطى الإسلام المرأة من الحقوق ما لم تعطه لها أي منظومة تشريعية أخرى، فهي ليست مطالبة أبداً بأعمال البيت أو الحمل أو تربية الأبناء أو الإرضاع أو تغطية مصاريف الأسرة... إنها مطالبة فقط بالاستجابة لزوجها عندما يتعلق الأمر بحقه الجنسي.

ويورد الشرفي مسألة ضرب المرأة التي نص عليها القرآن في حالة النشوز وأقرها الفقهاء الذين أكدوا أن هذا الضرب مسموح به فقط في حالة عدم استجابتها الجنسية بعد استنفاذ الوسائل الأخرى من الوعظ والهجر. وهم يشترطون أن لا يؤدي الضرب إلى احمرار الجسم أو اسوداده. وفي تصورنا، إن هذا الضرب المسموح به جاء من أجل معالجة بعض الحالات المرضية أو الشاذة، لأن بعض النساء

---

(51) يمكن تجنب الأضرار التي يمكن أن تنتج عن تعدد الزوجات من خلال توعية الزوج والزوجة بحقوقهم وواجباتهم ومن خلال تنظيم مسألة التعدد بشكل قانوني. وفي كل الأحوال لا تطرح مسألة تعدد الزوجات، على المستوى العربي، إلا في تونس التي يعتبر الوضعيون فيها أن منع تعدد الزوجات مكسب وطني. لكن الحقيقة هي أن منع تعدد الزوجات وتحويله إلى ثقافة، كما أراد له الغرب، لم يفعل شيئاً سوى إشاعة الزنا وتدمير الأسرة ورفع نسبة الطلاق، على نحو غير مسبوق، وتكثير عدد الأطفال غير الشرعيين. وتونس هي إحدى أكثر الدول العربية معاناة من ارتفاع نسب العنوسة والطلاق والأطفال غير الشرعيين... إن منع تعدد الزوجات، في الحالات العادية ودون مبررات معقولة، ليس إلا اعتداءً على حقوق الرجال، وإضراراً بالنساء، لأن التعدد يمثل حلاً للكثيرات اللواتي تعانين المرض أو العقم أو العزوبية نتيجة العنوسة أو الطلاق أو الترمل. لقد كان «رسل» محقاً عندما قال ذات مرة إن منع تعدد الزوجات قرار سخيف!

لا يستمتعن بممارسة الجنس إلا عندما يكون مصحوباً ببعض الإيلام الجسدي، وهذه هي حالة النساء المزوشيات. ويقوي هذا المعنى ربط هذا الضرب في الآية بالمسألة الجنسية، لأن ضرب المرأة خارج هذا الإطار، أو دون أن يكون هناك مبرر شرعي، جريمة في نظر الإسلام.

وينتقد الشرفي حرمان الفقهاء المرأة من الولاية على أبنائها عند فقدان الزوج. والشرفي محق في ذلك، في ما نرى، لأن القرآن لا يتضمن أي نص بهذا المعنى، ونصوص الحديث الموجودة كانت ناظرة إلى الوضع الاجتماعي الذي كان سائداً زمن النص، حيث كان مفهوم العائلة الكبيرة قائماً، لأن الابن لم يكن ينفصل عن أبيه غالباً بعد زواجه. ويبقى الجد هو رئيس العائلة الذي تسند إليه الولاية على الأحفاد عند غياب الأب. وهذا الأمر لا وجود له اليوم، حيث تتحمل الزوجة كل مسؤوليات الاهتمام بأبنائها عند غياب الزوج أو موته في أغلب الأحيان.

حق الطلاق

يرفض الشرفي الفهم الحرفي للنص القرآني كما يفعل الفقهاء، في تصوره. وهو يقول إن الفقهاء فهموا أن الآية 231 من سورة البقرة: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾، موجهة إلى الرجال دون النساء. وأعطوها صبغة قانونية على هذا الأساس ليجعلوا من الطلاق حقاً للرجل دون المرأة، ويدرجوه في خانة الإيقاعات التي تقع من طرف واحد. وهذا ما لا يرى فيه الشرفي عدلاً، لأنه في هذه الحالة يكون الطلاق طرداً للزوجة حتى عندما لا يكون ذلك مبرراً.

وفي الحقيقة، فإن الشرفي يوجه نقده هنا إلى الفقه الذي يعرفه، وهو الفقه السني الذي يعتبر مجرد التلفظ بعبارة «أنت طالق» يوقع الطلاق. لكن هذا الطلاق لا أساس له في القرآن والسنة، وهو من «اجتهادات» عمر. إن الطلاق الصحيح يحتاج إلى مجموعة من الشروط حتى يقع كأن تكون الزوجة في طهر لم يواقعها فيه زوجها، وأن يكون الزوج قاصداً للطلاق، وأن يكون في حالة طبيعية، فلا يقع من السكران أو الغاضب... وأن يشهد هذا الطلاق رجلان عدلان... وهي شروط صعبة لا تتوفر عادة إلا لمن كان مصراً على الطلاق.

كما أنه ليس دقيقاً ما يقوله الشرفي من أن الرجل يملك وحده حق الطلاق، لأن الزوجة من حقها أن ترفع أمرها إلى الحاكم الشرعي وتطلب الطلاق، وفي هذه الحالة يمكن للقاضي أن يطلقها من زوجها. كما أنه من حقها أن تشترط على زوجها في عقد الزواج أن تكون وكيلة عنه في تطليق نفسها. والفقهاء يقرون أيضاً الخلع، وهو الطلاق الذي تطلبه الزوجة الكارهة لزوجها مقروناً بمال تبذله للزوج باعتباره الخاسر الأكبر من هذا الطلاق. وهذا الخلع يقع بائناً فلا يحق للزوج الرجوع عنه إلا إذا قررت المرأة الرجوع في البذل، لكن الفقهاء لا يقرون إلزام الرجل بالطلاق إذا رفض ذلك. وهي نقطة تحتاج إلى إعادة النظر، لأنه ليس من الممكن أن تستمر امرأة في الحياة بشكل طبيعي مع رجل تكرهه. كما أن ذلك يناقض تشريع الخلع من الأساس، وهو الذي جاء من أجل إيجاد مخرج للمرأة لمفارقة الرجل الذي لا تريد الاستمرار في الحياة معه.

وإذا كان الطلاق في عصر النص يتم غالباً دون رجوع إلى القضاء، فإن العودة إلى القضاء اليوم أصبحت شيئاً ضرورياً من أجل

التأكد من توفر شروط صحة الطلاق وإقرار الحقوق وتجنب المظالم وتنظيم الحياة الاجتماعية.

الأبناء غير الشرعيين

يرفض الفقهاء نسبة ابن الزنا إلى أبيه، وهم يبررون ذلك بضرورة عدم تشجيع هذا العمل من خلال عدم الاعتراف بنتائجه. من الواضح أن الإسلام يحرم الزنا، لكنه في المقابل يريد إلحاق الأبناء بآبائهم الحقيقيين بما أن هذا الدين يدعو دائماً إلى الاعتراف بالحقيقة. غير أنه بسبب بعض الاعتبارات، التي تتعلق بمصلحة المجتمع، اعتبر أن «الولد للفراش»، بمعنى أن الأولاد الذين يولدون في فراش الزوجية ينسبون إلى الزوج ما لم يكن هناك دليل قاطع على عكس ذلك.

أما عندما يولد المولود لامرأة عزباء لا ترتبط بعقد زواج، فإن الأمر يختلف، لأن الفقهاء يرفضون في هذه الحالة نسبة ابن الزنا إلى أبيه، واستحقاقه لولايته وحضانته وميراثه. هذا الوضع يعتبره الشرفي وآخرون عسيراً على الطفل وغير عادل في حق أمه التي تلزم وحدها بتحمل تبعات خطأ ارتكبه طرفان، قد تكون الأم مكرهة أو مجبرة عليه كما في حالات الاغتصاب. ورغم غياب أي نص قرآني أو حديثي يمكن أن يسند موقف الفقهاء، في تقدير الشرفي، إلا أن هؤلاء يحرمون ابن الزنا من كل الحقوق.

وربما كان الشرفي محقاً في ما ذهب إليه، فالقرآن يؤكد: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[52]، ولا شك في

(52) الأنعام: 164.

أن ابن الزنا لم يرتكب أي جرم يتحمل عواقبه. غير أن المشكلة في تلك العصور كانت في صعوبة التعرف إلى الأب الحقيقي للمولود بطريقة غير شرعية. فمع غياب الأدلة القاطعة على نسبة الولد إلى والده، كان لا بد للأم أن تتحمل مسؤولية تربيته وتنشئته... من الممكن أن يكون الفقهاء ناظرين إلى هذه النقطة.

غير أن الأمر اختلف اليوم وأصبح ممكناً التعرف إلى الوالد الحقيقي للطفل من خلال بعض الوسائل العلمية. وفي هذه الحالة، فإنه لا مشكلة، من الناحية المنطقية، في نسبة الولد لأبيه. ونحن نجد بعض الفقهاء يرون جواز نسبة الولد لأبيه عند القطع بذلك[53]. غير أنهم يتوقفون عند هذه الخطوة فلا يفتون باستحقاق الابن غير الشرعي للإرث مثلاً. وفي كل الأحوال فإن المسألة تبقى مفتوحة أمام البحث مادام ليس هناك نص قرآني يمنع من ذلك.

ويصل الشرفي إلى أنه إذا لم يكن هناك بد من عدم الاعتراف بالطفل غير الشرعي، بسبب لا أخلاقية إنجابه، ولم يكن هناك مفر من إقصائه عن عائلة أبيه وارثه، أفليس في الإمكان على الأقل الاعتراف بحقه في المطالبة بتعويض أو جبر ضرر، أو بحقه في الإعالة كما يقول أهل القانون[54]. وهذه في الحقيقة رؤية وجيهة، لأنه من غير المقبول أن يستمر الأبناء غير الشرعيين في حياة المعاناة، بسبب ذنب لم يرتكبوه، خاصة وأن كثيراً من البلدان العربية والإسلامية لازالت تحرم هذه الفئة حتى من الحصول على بطاقة

---

(53) محمد حسين فضل الله، **فقه الشريعة**، ج3، دار الملاك، بيروت، 2002م، ص 521.

(54) محمد الشرفي، **الإسلام والحرية**، م.س، ص 104.

التعريف الشخصية وجواز السفر، وهو ما يعني حرمانهم من التعليم والعمل والزواج.

نظام الإرث

من التشريعات التي لم يوفرها رصاص التيار العلماني، تلك التي تتعلق بنظام الإرث في الإسلام. والوضعيون يكررون اليوم دون ملل تهمة غياب المساواة بين الذكر والأنثى في توزيع الإرث. من الواضح أن الإسلام هو أول من اعترف بحق الأنثى في الإرث بعكس ما كان سائداً في الحضارات السابقة التي كانت تحرم الأنثى من الإرث.

ورغم أن الشرفي يعترف أن الإقرار بحق الأنثى كان مكسباً مهماً، إلا أنه يرى أن آيات الإرث لا تمثل أحكاماً ملزمة[55]، بل هي مجرد منارات يهتدى بها. ودليله على ذلك أن القرآن نفسه يقبل بصلاحية الوصية في الإرث، بل إنه ينصح بذلك، لأن الوصية تعطي المكلف حرية التصرف في أمواله بالنحو الذي يراه، والقرآن بذلك يريد للأنثى أن لا يقل نصيبها عن نصف نصيب الذكر. وهو على هذا النحو يريد للمسلم أن لا يفرط في استخدام حريته في الوصية.

وهو يرفض هنا ما يقوله علماء أهل السنة من أن آية الوصية منسوخة بآيات الإرث. والصحيح، كما نرى، أن آية الوصية هي فعلاً ليست منسوخة اعتماداً على روايات أهل البيت الموثوقة عن النبي (ص). والمكلف له حق الوصية، وهي تجري فقط في ثلث تركته بعد تصفية الديون واستثناء مصاريف تجهيز الميت ودفنه.

---

(55) م.ن، ص 96.

والإسلام يجمع بذلك بين الوصية والنص. وهذا في الحقيقة وحده ما يضمن عدم حرمان الأنثى من حقها في الإرث، لأننا نعلم أن الثروة مركزة في الأغلب في أيدي الرجال، وإلغاء النص أو إعطائه صبغة غير ملزمة، قد يحرم الأنثى من أي نصيب في الإرث.

والذين ينادون اليوم بالعمل بالوصية دون النص على الطريقة الغربية، لا يقدرون حجم المخاطر الناتجة عن ذلك، لأن هناك أمثلة كثيرة في العالم الغربي تحرم البنات من الإرث، وفي أحيان أخرى يتم حرمان الأولاد جميعاً، أو حتى العائلة كلها من أجل أن يوصي الميت إلى هذه العشيقة أو تلك الصديقة أو ذلك الكلب العزيز على قلبه!.

صحيح أن الإسلام لا يقر المساواة بين الذكر والأنثى في الإرث دائماً. فالبنت ترث نصف نصيب الولد الذكر، لكن الأمر يختلف بالنسبة إلى الأم مثلاً التي يتساوى نصيبها مع نصيب الأب، كما أن الرجل الذي يموت ولا عقب له سوى بنت واحدة، فإن هذه البنت ترث كل شيء ولا يرث الرجال من الأقارب شيئاً. وهذا يعني أن التنصيف في الإرث لا يشمل كل الحالات.

إن الإقرار بأن نصيب البنت هو نصف نصيب الولد له مبرراته، لأن الولد الذكر لا يزال في الغالب في بداية حياته، وهو يحتاج إلى مصاريف إضافية من أجل الزواج والمهر والنفقة على زوجته وأبنائه وأقاربه الذين لا معيل لهم. إن المساواة بين الابن والبنت في الإرث، لا يمكن أن تكون عدلاً، بل إنها ستكون في هذه الحالة ظلماً للأبناء الذكور، لأنه ليس من المقبول تحميل الرجل واجبات أكثر من المرأة ثم إعطائه حقوقاً مساوية لها. إن المساواة الحقيقية هي مساواة في

الحقوق والواجبات، ومثل هذه المساواة لا يقرها الإسلام لأن فيها ظلم للرجل والمرأة معاً[56].

وإقرار الوصية إلى جانب النص في الإسلام، يمكن أن يعطي المورث هامشاً من الحرية يمكنه من التصرف بالطريقة التي يراها في ثلث تركته. كما يمكنه بذلك أن يساوي بين نصيب الإناث والذكور من أولاده، وأن يعوض لبعض المحجوبين عن الإرث كما هي حالة الأحفاد الذين هلك والدهم في حياة الجد، والذين يحجبهم العم عن الإرث.

إن ما يريده الشرفي هو إعطاء الحرية للمسلم في الوصية لأبنائه على أساس المساواة بين الجنسين، لكن الوصية على هذا النحو لا يمكن أن تحقق هذا الهدف، لأن المورِّث في هذه الحالة سيحكِّم مزاجه وليس شيئاً آخر، وقد يحرم بعض أبنائه أو كلهم. إن الذكر المكلف يحمِّلُه الإسلامُ واجبات أوسع من الأنثى المكلفة، ومن الطبيعي أن يعطيه حقوقاً موازية لذلك. والدعوة إلى ضرورة المساواة في الحقوق بين الجنسين، يجب أن تقترن بالدعوة إلى المساواة بينهما في الواجبات، وهو ما لا يفعله الوضعيون الذين تختفي مقولة الواجب تقريباً من خطاباتهم.

---

(56) إن الإسلام يسقط عن المرأة واجب النفقة ودفع المهر والجهاد وصلاة الجمعة والجماعة، وكذلك الصلاة والصيام أثناء الطمث. . . ويوجب في المقابل ذلك كله على الرجل. ومن الطبيعي في هذه الحالة أن يمنحه حقوقاً أكثر. وهذا يعني أن الإسلام أعطى لكل من الرجل والمرأة حقوقاً وفرض عليهما واجبات غير متساوية، ولكنها عادلة لأنها متناسبة مع الطبيعة الفيزيولوجية والنفسية لكل منهما.

ويأخذ الشرفي، أيضاً، على نظام الإرث الإسلامي تسببه في تفتيت الثروة، وهو ما منع في رأيه من «التراكم اللازم لتطور الأملاك» رغم اعترافه بأنه أفضل من النظام الأوروبي أخلاقياً واجتماعياً. والحقيقة أن ذلك كان واحداً من أهداف الإسلام الذي يريد إنتاج مجتمع لا مكان فيه للتفاوت الطبقي الحاد. لكن الغريب أن يصدر هذا الكلام عن رجل يدعي الانتماء لليسار الذي يتبنى النظام الاشتراكي في الاقتصاد، وهو ما يعكس درجة التناقضات التي تعانيها هذه النخب.

المحتويات